

North H. 25 East 1911/12.
Sample 7 210

LEIPZIGER SEMITISTISCHE STUDIEN
BEGRÜNDET VON A. FISCHER U. H. ZIMMERN / HERAUSGEGEBEN
VON B. LANDSBERGER U. H. H. SCHAEDEK / NEUE FOLGE, BAND IV

STILMITTEL BEI AFRAHAT

DEM PERSISCHEN WEISEN

VON

DR. LEO HAEFELI

PRIVAT-DOZENT AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH



JHC

1 9 3 2

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

LEIPZIGER SEMITISTISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON A. FISCHER UND H. ZIMMERN

I. BAND

vollständig RM 18.—; geb. RM 21.—

1. HUNGER, J.: Becherwahrsagung bei den Babyloniern. Nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit. III, 80 S. 1903. RM 2.80
2. DAICHES, S.: Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie. IV, 100 S. 1903. RM 3.20
3. PRÖBSTER, E.: Ibn Ginnī's Kitāb al-Muġtaṣab, herausgeg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen. XXII, 60 S. 1905. RM 2.70
4. STUMME, H.: Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen. IV, 124 S. 1904. RM 4.—
5. STUMME, H.: Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. XVI, 102 S. 1904. RM 3.50
6. BÖLLENRÜCHER, J.: Gebete und Hymnen an Nergal. III, 52 S. 1904. RM 1.80

II. BAND

Nicht mehr einzeln; vollständig RM 16.—

1. BEHRENS, E.: Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit. III, 124 S. 1906. RM 4.—
2. FRANK, K.: Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter. Nebst einem Beitrag über die Göttersymbole des Nazimaruttaš-Kudurru von H. Zimmern. Mit 8 Abbildungen. IV, 44 S. 1906. RM 1.80
3. RAM, H.: Qiṣṣat Mār ʿElīā (die Legende vom hl. Elias). Als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens nach Fol. 1—18 a Kod. Sachau 15 Kgl. Bibliothek Berlin herausgegeben, übersetzt und mit einer Schriftlehre versehen. VIII, 40 S. 1907. RM 2.—
4. PEERY, E. G.: Hymnen und Gebete an Sin. Mit 4 Tafeln in Autographie. VI, 50 S. 1907. RM 2.—
5. HEHN, J.: Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie. IV, 132 S. 1907. Nicht mehr einzeln. RM 4.—
6. ROBERTS, R.: Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān. IV, 56 S. 1908. RM 2.20

III. BAND

vollständig RM 15.30

1. SCHRANK, W.: Babylonische Sühnriten, besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht. XII, 112 S. 1908. RM 4.—
2. SCHAADE, A.: Die Kommentare des Suhailī und des Abū Darr zu den Uḥud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām (Ed. Wüstenfeld I, 611 bis 638). Nach den Handschriften zu Berlin, Straßburg, Paris u. Leipzig. VII, 62 S. 1920. RM 2.50
3. FRANK, K.: Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs. Mit 5 Abbildungen im Text und 4 Tafeln. VI, 94 S. 1908. RM 3.50
4. PINCKERT, J.: Hymnen und Gebete an Nebo. III, 32 S. 1920. RM 1.40
5. DAVIDSON, H. S.: De Lagarde's Ausgabe der arabischen Übersetzung der Genesis (Cod. Leid. arab. 230), nachgeprüft. VIII, 29 S. 1919. RM 1.40
6. ILG, B. und STUMME, H.: Maltesische Volkslieder im Urtext mit deutscher Übersetzung. II, 77 S. 1909. RM 2.50

FORTSETZUNG SIEHE 3. UMSCHLAGSEITE

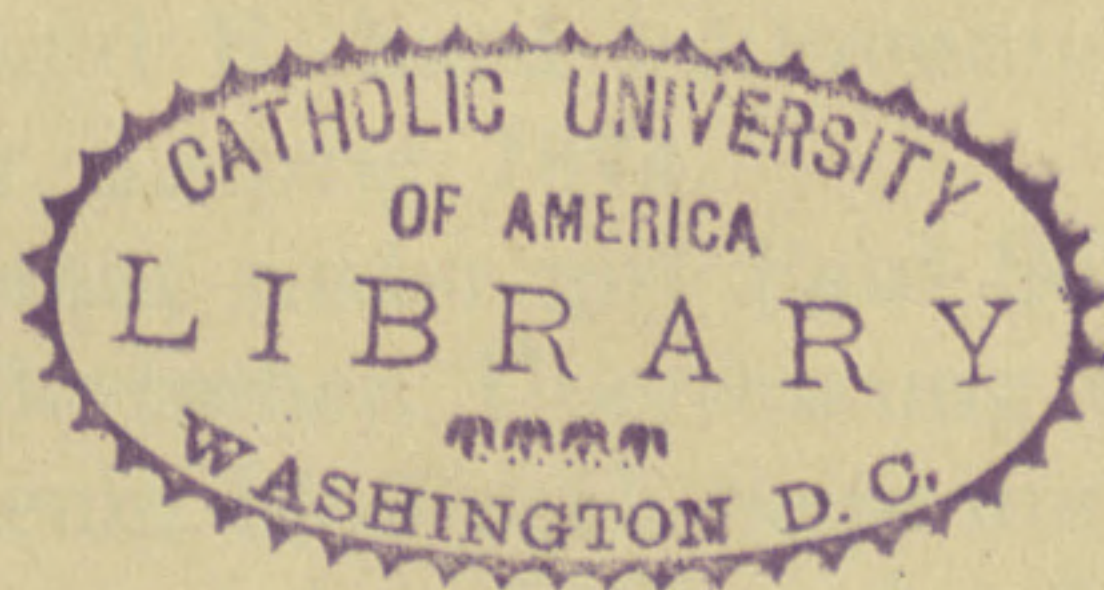
STILMITTEL
BEI AFRAHAT
DEM PERSISCHEN WEISEN

VON

DR. LEO HAEFELI

PRIVAT-DOZENT AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH

JH



1 9 3 2

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA
Semitic and Egyptian Literature.

LEIPZIGER SEMITISTISCHE STUDIEN

NEUE FOLGE BAND IV.

HERAUSGEGEBEN VON B. LANDSBERGER UND H. H. SCHAEDEK

Printed in Germany

DRUCK VON C. SCHULZE & CO., G. M. B. H., GRÄFENHAINICHEN

Vorwort.

Anregung und Thema zu der vorliegenden Habilitationsschrift empfing ich dankbar aus der Hand des Herrn Prof. Dr. Hausheer an der Universität Zürich: Die literarische Eigenart des syrischen Schriftstellers Afrahat. Bei Erforschung der Stilbeschaffenheit von Afrahats Schriften zog ich in biblischen Dingen zu Rate die Mossuler Ausgabe der Peschitta, in rabbinischen Fragen die beiden jüdisch-hellenistischen Schriftsteller Philo von Alexandrien und Flavius Josephus von Jerusalem und in persischen Angelegenheiten Tabari, den Geschichtsschreiber der sasanidischen Zeit. Die wenig umfangreiche, im Verlauf der Arbeit zitierte Literatur über Afrahat hat für unsere Zwecke nichts von Belang abgeworfen, mit Ausnahme natürlich von der Bertschen Übersetzung¹, die wir uns durchgängig zunutze gezogen haben. Leider hat aber der Klassiker des Alt-syrischen in Bert nicht auch einen klassischen Übersetzer gefunden. Bei dem zumeist rein formalen Charakter unserer Stilmittel war der Mangel an exakter und zuverlässiger Wiedergabe von Wort und Wendung weniger fühlbar.

Über die Erscheinungsform und Funktion der einzelnen Stilmittel ließen wir uns in weitgehendem Maß unterrichten von Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur, Leipzig 1900, von A. F. Mehren, Die Rhetorik der Araber, Wien 1853, und Richard Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, Leipzig 1874.

Wir zitieren Afrahat weder mit Paul Schwen nach Seitenzahl und Zeile der Bertschen Übersetzung noch mit Brockelmanns Lexicon Syriacum bloß nach Seite und Zeile der Wrightschen Ausgabe, sondern wir beschreiben den Fundort einer Stelle

¹ Georg Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert, Leipzig 1888, im III. Band der von Gebhardt und Harnack herausgegebenen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“.

mit der fortlaufenden Nummer der betreffenden Homilie in römischen Ziffern, weil es unter Umständen wichtig ist, sofort zu wissen, welcher von den 23 Abhandlungen die Stelle angehört, sodann mit Angabe von Seite und Zeile der Wrightschen Ausgabe.

Für die Bemühungen um die Angelegenheit meiner Habilitation und meine Arbeit habe ich hier meinen herzlichsten Dank auszusprechen den Herren Prof. Dr. Hausheer, Prof. Dr. Heß-v. Wyss und Prof. Dr. Ludwig Köhler, alle drei Dozenten an der Universität Zürich.

Baden (Schweiz), im Oktober 1932.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	1
I. Stilmittel der Emphase	8
1. Emphase durch Wortstellung	8
2. Emphase durch Wortwiederholung	10
a) Die Epizeuxis	10
b) Das Stilmittel at-ta'kid	11
c) Die Epanalepse	11
3. Emphase durch Synonyme	12
a) Zwei synonyme Substantive	12
b) Zwei synonyme Adjektive	15
c) Zwei synonyme Verben	15
d) Drei Synonyme	17
e) Vier Synonyme	18
f) Fünf Synonyme	18
g) Die enumeratio	18
4. Emphase durch synonyme Sätze	19
a) Die Zweiheit synonymer Sätze	19
b) Die Dreiheit synonymer Sätze	20
5. Emphase durch adverbiale Zusätze zum Begriff	21
6. Emphase durch Asyndese	21
7. Emphase durch Begriffssteigerung	22
8. Die Litotes	23
a) Die Litotes absoluter Verneinung	24
b) Die Litotes relativer Verneinung	25
9. Emphase durch Hinweis auf den Gegensatz	27
10. Emphase durch Zusammenfassung	29
a) Zusammenfassung im Sinne Mehrens	29
b) Zusammenfassung in extensivem Sinn einer Reihe im Vorausgegangenen entwickelter Begriffe	30
c) Zusammenfassung in intensivem Sinn	30
d) Die auf eine mehr geschichtliche Darlegung zurück- weisende Zusammenfassung	30
e) Vorwärtsweisende Zusammenfassungen im Sinne unseres „usw.“	30
f) Zusammenfassung als Bestandteil des Epilog	31
11. Die Stilmittel al-laff wan-naschr und at-taqsīm	31
12. Rhetorische Steigerung biblischer Ansätze	33

	Seite
II. Stilmittel des rhetorischen Effekts	35
1. Die Ironie	35
2. Der Sarkasmus	37
3. Die Malitia	37
4. Der Humor	38
5. Die Simulation	39
6. Die Deductio ad absurdum	39
7. Die Paradoxie	40
8. Das Oxymoron	41
9. Die Hyperbel	41
III. Stilmittel der Lebendigkeit und Bewegtheit	43
1. Mittel der Stilgedrungenheit.	45
a) Die Asyndese	46
b) Die Brachylogie bei Ausrufen	46
c) Brachylogische Ausdrücke und Wendungen	46
d) Die Ergänzung von Satzteilen	48
e) Das Zeugma	48
f) Die Ergänzung von Redeteilen	49
a) Die Ellipse	49
β) Die Aposiopese	50
2. Mittel der Stilbewegtheit	50
a) Die Apostrophe	50
b) Der Ausruf	54
c) Die rhetorische Frage	55
a) Die reine rhetorische Frage	55
β) Die rhetorische Frage für positiven Behauptungssatz	56
γ) Die rhetorische Frage für negativen Behauptungssatz	56
d) Die direkte Rede	57
e) Der Dialog	58
a) Der christliche Dialog	59
β) Der christlich-persische Dialog	62
γ) Der christlich-jüdische Dialog	63
δ) Der profanwissenschaftliche Dialog	66
ε) Dialogisierte biblische Stoffe	68
f) Die Die Schlußparaenese	69
IV. Mittel der Stilverschönerung	70
Ästhetisches und Unästhetisches bei Afrahat	70
1. Ästhetik in Wahl und Verwendung des Wortes	72
a) Ästhetik im Wohlklang	73
a) Der Reim	73
β) Die Alliteration	74
γ) Die Assonanz.	75
δ) Die alliterierend-assonierende Gruppe	76
ε) Die Konsonanz	76
b) Ästhetik in der Wortwahl	77

	Seite
a) Die Paronomasie	77
aa) Die vollkommene Paronomasie	77
ββ) Die unvollkommene Paronomasie	78
β) Die figura etymologica	80
γ) Die Metonymie	82
δ) Die Synekdoche	84
c) Ästhetik in der Wortstellung	86
a) Die Epanaphora	87
β) Die Epiphora	88
γ) Die Mesophora	89
δ) Die Ploke	90
ε) Die Anadiplosis	91
ζ) Die Anadiplosis iterata	91
η) Der Chiasmus	92
aa) Die chiastische Wortstellung	93
ββ) Die chiastische Satzstellung	95
2. Ästhetik in der Satzgestaltung	95
a) Der einfache Gleichsatz	96
b) Der zweiteilige Gleichsatz	97
a) Die Satzverbindung	97
β) Das Satzgefüge	99
c) Der mehrteilige Gleichsatz	102
d) Gemischte Gleichsätze	103
3. Ästhetik erstarrter oder antiquierter Redeformen	103
V. Stilmittel der Verschleierung	105
1. Die unabsichtliche Undeutlichkeit	105
2. Die Mittel absichtlicher Verschleierung des sprach-	
lichen Ausdrucks	107
a) Die Amphibolie	107
b) Das Rätsel	108
c) Die vorsichtig-diplomatische Redeweise	109
d) Der Euphemismus	111
VI. Stilmittel der Verdeutlichung	113
1. Die Prädikation	113
a) Gott	113
b) Christus	114
c) Die Trinität	116
d) Der Teufel	116
e) Maria	117
f) Die Apostel	117
g) Andere neutestamentliche Personen	118
h) Die Patriarchen	118
i) Moses	119
k) Andere alttestamentliche Personen	120
l) Sach-Prädikation	122
m) Das Epitheton ornans	123
n) Epitheta auf Grund der Gegenüberstellung von	
Typus und Erfüllung	124

	Seite
o) Epitheta auf Grund der Gegenüberstellung von Ideal und Unvollkommenheit	124
p) Der husn an-nasq	125
2. Die schriftstellerische Parallele	127
a) Das Zitat	128
b) Das Stilmittel „Maß für Maß“	130
c) Das Exemplum	137
a) Das biblische Beispiel	138
β) Das profane Beispiel	139
d) Die Sentenz	142
a) An die Bibel angelehnte Sentenzen	143
β) Originelle Sentenzen	146
e) Das Stilmittel der „kosmischen Gegensätze“	150
f) Die Metapher	153
a) Die einfache Metapher	153
β) Die zusammengesetzte Metapher	154
γ) Die Personifikation	155
δ) Die Allegorie	156
g) Der Annexions-Vergleich	158
h) Der Wie-Vergleich	159
i) Der ausgeführte Vergleich	167
a) Der weise Arzt	168
β) Der weise Hirte	169
γ) Der weise Baumeister	170
δ) Der weise Steuermann	171
ε) Der weise Jäger	172
ζ) Der treue Hund	173
η) Der Einbrecher	174
θ) Der reumütige Sklave	175
ι) Der gute und der böse Sklave	176
κ) Der Mensch und seine Rede	177
λ) Die Hochzeit	177
μ) Der Hausbau	178
ν) Der Königspalast	179
ξ) Die weltliche Obrigkeit	180
ο) Gift in der Speise	182
π) Gleichnis oder Geschichte?	184
Schluß	185
Verzeichnis von Afrahats Homilien	189
Anhang	190

Einleitung.

Es ist außerordentlich lehrreich zu sehen, in welcher Form ein Schriftsteller dasjenige, was er zu sagen hat, vorträgt, welches also die Charakterzüge seiner Sprachverwendung sind, seine Stilmittel. Syrische Schriftsteller sind bis jetzt noch nicht in den Kreis solcher Betrachtungen gezogen worden. Einzig Paul Schwen hat in seiner Abhandlung über „Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums“¹ S. 16ff. Afrahats Stilbeschaffenheit mit einigen ganz allgemeinen Hinweisen gestreift. Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt, die Stilmittel bei dem altsyrischen Schriftsteller Afrahat in ihrem größtmöglichen Umfang aufzuzeigen, zu charakterisieren und zu bewerten. Zu diesem Zweck ist es von einigem Nutzen, Person und Lebensverhältnisse unseres Autors kennen zu lernen. Von unumgänglicher Notwendigkeit ist es aber, über den literarischen Charakter seiner schriftstellerischen Erzeugnisse und über die Unterlagen und treibenden Kräfte seiner Sprachverwendung ins Klare zu kommen.

Afrahat oder mit dem vollen Namen Ja'qūb Afrahat, der zufolge seiner Gelehrsamkeit und literarischen Tätigkeit von der christlichen Nachwelt „der persische Weise“ genannt wird, war Mönch, Bischof und wahrscheinlich auch Abt im Kloster Mar Mattai bei Mosul, dem alten Ninive. Es hat den sicheren Anschein (vgl. XVII 340, 16ff.), daß er vom persischen Heidentum herkommt. Aber es darf als ebenso sicher angenommen werden, daß schon seine Vorfahren den Übertritt zum Christentum vollzogen haben. Afrahat lebte in christlicher und jüdischer Umgebung, im syrischen Sprachgebiet, in der Regierungszeit des sasanidisch-persischen Königs Schapur II. (309—379).

Die äußere Veranlassung zu Afrahats schriftstellerischer Tätigkeit ist folgende: Einer seiner Freunde oder Schüler

¹ Berlin 1903, in den „Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ (Bonwetsch und Seeberg).

bittet unseren Autor in einem Brief, er möge ihn doch belehren über das, was er aus den hl. Schriften erfaßt habe, damit seine Unkenntnis behoben und sein Wissensdurst gelöscht werde. Auf diesen „geliebten Brief“ hin, wie ihn Afrahat einmal nennt (X 198, 4f.), der uns im Syrischen nur unvollkommen erhalten ist und an der Spitze der Wrightschen Ausgabe steht, verfaßt Afrahat als Antwort 23 Schriftstücke: die ersten zehn im Jahre 337, XI—XXII im Jahre 344 und das letzte, „Die Unterweisung über die Weinbeere“, im Jahre 345. Er schreibt sie, wie man schon immer erkannt hat, in einem luziden, musterhaften Syrisch, wahrscheinlich im Kloster Mar Mattai selbst.

Diese 23 Schriftstücke hat man in Ansehung ihres geistlich-religiösen Charakters „Homilien“ genannt, ohne daß sie es aber im technischen Sinn des Wortes auch wirklich sind. Sie sind geschrieben im Geiste des temperamentvollen altsyrischen Christentums, und geschrieben in vollkommener Abhängigkeit vom Bibelinhalt beider Testamente und unter der Diktatur der biblischen Diktion. Das heißt: Das biblische Zitat beherrscht den gesamten Gedankengang und drückt ihm seinen Stempel auf. Aber auch außerhalb des Zitates wimmelt es von offenen und versteckten Anspielungen an biblische Ereignisse und Aussprüche. Herübergengenommen wird, teils unverändert, teils nach Maßgabe irgendwelcher Sonderzwecke kombiniert oder abgebogen, sozusagen der ganze Bildbestand des Vergleichs, wie die folgende Probe aus III 50, 19ff. veranschaulichen mag: „Wenn ein Mensch sich demütigt und die Fesseln des Bösen löst und die Bande des Listigen zerreißt (aus I. Tim. 3, 7; 6, 9; II. Tim. 2, 26), alsdann glänzt sein Licht wie die Sonne (Matth. 5, 16 kombiniert mit Matth. 13, 43), und seine Gerechtigkeit schreitet vor ihm her (Ps. 85, 14a), und er ist wie ein blühender Lustgarten (Gen. 2, 8f.) und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht ausbleibt (Anklang an Job. 6, 15ff.), und er ist nicht gleich den Heuchlern, die ein trauriges Gesicht machen und sich verstellen und ihr Fasten zur Schau tragen“ (Matth. 6, 16). Aber nicht nur das Bildhafte kopiert Afrahat. Es ist eine seiner besonderen interessanten Eigenheiten, beliebige andere Diktionselemente aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu lösen und sie in eine andere Fassung zu bringen. In Schilderung der Totenklage Davids über Saul sagt er z. B. II 40, 5f.: „Und es weinte David über ihn bitterlich.“ Diese

Wendung ist aus Matth. 26, 75 herübergeholt. Oder VI 115, 12f.: „Da die Bräute Christi keine Kinder gebären, ist ihnen ein Name gegeben, der“ usf. Diese letztere Wendung stammt aus Phil. 2, 9. Oder VI 130, 12f.: „Wenn aber der Satan hört vom Menschen, daß er wacht und betet und über das Gesetz des Herrn nachdenkt Tag und Nacht, dann“ usf. „Wacht und betet“ stammt aus Matth. 26, 40 und die letztere Wendung aus Ps. 1, 2b. Afrahat nennt sich in XXII 443, 3 mit sichtlichem Nachdruck „ein Schüler der heiligen Schriften“. Und tatsächlich versteht er es, das biblische Wort und die biblische Begebenheit in so verschiedengestaltige Verwendung zu bringen, daß man dieser Schriftkenntnis und der Fähigkeit, sie zu verwerten, hohe Bewunderung zollen muß. Was hat er z. B. nur in den VI 103, 4ff. endlos übereinander getürmten parallelisierten Sätzen für ein immenses biblisches Lehr- und Anschauungsgut verarbeitet, ohne sich auch nur das eine und andere Mal dazu verleiten zu lassen, irgendwo das Lichtlein eines eigenen Gedankens oder einer eigenen Beobachtung aufleuchten zu lassen! So gering Afrahats originelle Produktivität anzuschlagen ist: als reproduktive Kraft ist er von überragender Bedeutung. Nur ein unablässiges und intensives Bibelstudium und vor allem weit-schichtige und eifrige Disputationen auf Grund des Bibelwortes (vgl. XVIII 353, 1ff.) können ihm diese staunenswerten Vorzüge eingetragen haben¹.

Das zweite Moment, das bei Afrahats schriftstellerischer Tätigkeit zu beobachten ist, besteht in einer auffallend starken Abhängigkeit von der rabbinischen Überlieferung. Was Salomon Funk im Jahre 1891 an haggadischen Elementen in den Homilien des Aphraates gesammelt und verglichen hat², wäre noch durch weitere interessante Beispiele zu vermehren. Und die halachischen hat noch niemand zusammengestellt. Ohne die Annahme eines direkten und schulmäßigen Anschlusses an

¹ Bei Annahme der Peschitta oder des Diatessaron oder beider als Vorlage sind interessant und auffällig z. B. folgende zwei Ansätze: XIV 253, 15f.: „Und Judas, der unseren Erlöser verriet, stürzte sich in das Meer mit einem Mühlstein am Hals“, und der haggadisch-christliche Zug in XIV 275, 21: Beim Eintritt in die Hölle und nach dem Sieg über den Teufel „nahm Christus seine Dornen(krone) und setzte sie dem Teufel aufs Haupt“.

² Salomon Funk, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen, Wien 1891.

den jüdischen Gelehrtenkonzern des Ostens wird sich dieser Tatbestand kaum jemals aufhellen lassen.

Aus den 62 bei Afrahat feststellbaren griechischen Lehnwörtern den Schluß zu ziehen, als hätte Afrahat unter griechischem Einfluß gestanden, wäre voreilig. Die Zahl griechischer Fremdwörter in der späteren syrischen Literatur, die wirklich und nachweisbar unter griechischem Einfluß stand, ist ungleich größer. In der Liste Afrahats wird es ganz wenig Vokabeln geben, die sich nicht ausdrücklich auf die Bibelvorlage unseres Autors zurückführen lassen.

Die Zahl von 16 persischen Lehnwörtern verrät den geringen persischen Einfluß auf Afrahats literarisches Schaffen. Zudem ist die größere Hälfte in der benutzten Bibelvorlage nachweisbar. Andere sind ebenso sicher aus der persischen Umgangssprache aufgenommen worden.

Bei eingehender Analyse der in Betracht kommenden Texte dürfte sich des weiteren mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit ergeben, daß Afrahat das Geschichtswerk des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus über den jüdisch-römischen Krieg zurate gezogen hat. Es betrifft vor allem Partien wie V 98, 3ff., B V 459, VI 299 u. 322. Bekanntlich hat Josephus (nach Proöm. B 3) „für die Barbaren im oberen Asien die Kriegssereignisse des jüdisch-römischen Feldzuges in seiner Muttersprache abgefaßt und herausgegeben“. Der des Griechischen unkundige Afrahat konnte unter diesen Umständen des Josephus Werk also sehr wohl benutzt haben. Es ist hier aber nicht der Ort, auf diese vermutete Abhängigkeit näher einzugehen.

Möglich ist endlich, daß unser Autor mit den beiden Passus III 53, 17f.: „Amalek wurde besiegt durch das Zeichen des Kreuzes“ und XVII 340, 11f.: „Daß die Herrschaft auf seinen Schultern ruht (Jes. 9, 6), heißt: er trägt sein Kreuz und verläßt damit Jerusalem“ auf das berühmte *ἐν τούτῳ νίκη* Konstantins anspielt. Schon Antonelli hat die Stelle V 100, 16f.: „Und sein Zeichen ist zahlreich an jenem Ort“ (in Rom) auf das Labarum bezogen. Es ist nämlich durchweg die Art Afrahats, historische Reminiszenzen ohne bestimmte Angabe von Namen und Daten in bloßen Allusionen sich spiegeln zu lassen. Hierfür nun eine schriftliche Quelle zu postulieren, ist nicht notwendig. Wenn unsere Vermutung zutrifft, ist das vielmehr ein Zeichen,

daß das berühmte und so oft zur Diskussion gestellte Ereignis an der Milvischen Brücke um jene Zeit Gemeingut der Christenheit geworden war.

Aber wichtiger für unsere Zwecke als alle präliminaren Feststellungen dieser Art ist die genaue Abgrenzung der literarischen Spezies von Afrahats schriftstellerischen Erzeugnissen. Der rein äußerliche Umstand, daß ein Schüler in einem Brief über geistliche Dinge anfragt und der Lehrer darauf antwortet, läßt vermuten, daß diese Antworten Brief- oder Predigtcharakter haben müssen. Und wirklich bezeichnet Afrahat seine Schriften auch das eine Mal als „Briefe“ (ܠܗܝܠܐ, so z. B. I 6, 1; VI 116, 14; 133, 20; XXIII 508, 3) und das andere Mal als „Predigten“ (ܠܗܝܠܐ, so z. B. II 34, 5 u. 8; X 198, 2; XXII 440, 16; 441, 2 u. 442, 19). Freilich nennt er sie auch, besonders in Über- und Unterschriften, „Abhandlungen“ oder „Darlegungen“ (ܠܗܝܠܐ) ¹. Bei Durchsicht der Schreiben zeigt sich denn auch tatsächlich eine offenkundige Brief- und Predigtweise, die mit gefühlsbetonten Mitteln beim Hörer oder Leser Willensentschlüsse hervorzurufen und also zu überreden sucht. Mitunter vergißt oder sprengt aber Afrahat diese literarische Einkleidung und geht in eine breite, durch keinerlei Beziehungnahme auf einen Adressaten oder Zuhörer gestörte oder belebte Abhandlung über, die es nur auf die Beeinflussung des Erkenntnisvermögens und also auf die Vermehrung des Wissens abgesehen hat. In Homilie XIV hat Afrahat seinem Werk ein förmliches Synodalschreiben beigelegt, das gerichtet ist an die „geliebten und teuren Brüder, die Bischöfe, Presbyter und Diakone mit allen Kindern der Kirche, welche bei euch sind, und das ganze Volk Gottes, das in Seleukia und Ktesiphon und hin und her wohnt“. Afrahats Homilien wird man danach zutreffend charakterisieren als Abhandlungen mit oratorischem Einschlag oder als Predigten, die gelegentlich in die gelehrte Abhandlung übergehen und also jenen Sprechton aufweisen, den die griechischen Rhetorenschulen mit dem Fachausdruck *στωμυλία* be-

1 Die anderen Bezeichnungen bei Afrahat wie ܠܝܡܐ „Memorandum“ (XX 392, 2; XXI 414, 17; XXII 439, 7), ܠܝܬܐ „Traktat“ (II 34, 6; X 200, 9), ܠܝܬܐ „Kapitel“ (XXII 439, 11; 441, 4 und XXIII 507, 15) und ܠܝܬܐ „Schrift“ (X 200, 15) ergeben für unsere Zwecke keine weiteren Gesichtspunkte.

zeichnet haben (vgl. Philo, Cherub. I 158, 3ff.). Mit dem Inhalt der hl. Schrift hat unser Autor in vielen Partien seiner Schriften auch eine gewisse Gravität und Feierlichkeit der Sprechweise übernommen, in der er sich manchmal zu großer rhetorischer Kraft und poetischer Schönheit erhebt. Abtrag tut diesen Vorzügen bloß (wenigstens nach unserem Geschmack) die Eigenheit, z. B. parallelisierte Sätze, für deren Form oder Leitton unser Autor in der hl. Schrift etwa Spur gefaßt hat, in ungehörlich großer Zahl aneinander zu ketten. Bei dieser Umgrenzung und kurzen Charakterisierung von Afrahats sog. Homilien darf man darauf gespannt sein, was für eine Ausbeute an Stilmitteln sie abwerfen.

Schwierig zu lösen bleibt nur noch die Frage, wie die Diathese dieser Stilmerkmale zu gestalten ist. König versucht sie nach den psychologischen Quellgebieten zu rubrizieren, in denen sie angeblich ihren Ursprung haben, und handelt von den Stilmitteln des intellektuellen, des voluntativen und des ästhetischen Seelenvermögens. Als regulatives Prinzip mag dieser Einteilungsgrund hingehen. Es lehrt uns, die Stilmittel so betrachten, als ob sie wirklich aus drei voneinander verschiedenen Seelenpotenzen hervorfließen. Aber in Wahrheit läßt sich die Seele des Menschen nicht in solche Sphären abspalten, und sprachliche Ausdrucksmittel lassen sich nicht einer einzigen dieser drei Potenzen zuweisen unter Ausschluß der anderen. Die sprachliche Ausdrucksform ist eben so sehr ein der gesamten Menschenseele gemeinsames Werk, daß wir uns mit Appropriationen auf die Dauer in Schwierigkeiten verwickeln müssen. Eine Einteilung in formale Stilmittel und Stilmittel des Inhalts läßt sich für einen gewissen beschränkten Kreis von Stilmerkmalen durchführen. Für eine umfassendere Zahl derselben wird sie unzweckmäßig und unbrauchbar.

Darum verzichten wir darauf, die bei Afrahat erhobenen Stilmittel in ein übergreifendes Schema zu bringen. Wir fassen sie einzig unter dem Gesichtspunkt gleichartiger Funktion in Paragraphengruppen zusammen und reihen sie, ohne dabei ein logisches *πρότερον ὕστερον* erzwingen zu wollen, fortlaufend aneinander: Die Stilmittel der Emphase, des rhetorischen Effekts, der Lebendigkeit und Bewegtheit, des Redeschmucks, der Verschleierung und der Verdeutlichung, wobei es jedermann unbenommen bleiben soll, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem

er ein Stilmittel betrachten will, entsprechende Umgruppierungen vorzunehmen.

Die Topen oder Fundstätten der einzelnen Stilmittel sollen, wenn sie sich nicht allzu sehr häufen, mit möglicher Vollständigkeit angegeben werden. Nur wenn die Stilfiguration von größerem Umfang ist, werden wir uns auf einige charakteristische Proben beschränken. Wenn irgend möglich, sollen auch aus anderweitiger Literatur Beispiele zu Beleuchtung und Beleg herangezogen werden.

I. Stilmittel der Emphase.

Nach unseren in der Einleitung gemachten Feststellungen haben Afrahats Homilien zu einem guten Teil ihrer Anlage rhetorischen Charakter. Diese geistliche Rhetorik läßt es nicht bei einer gleichmäßigen Darstellung und Verwendung der sprachlichen Mittel bewenden sein, sondern sie unterstreicht, hebt hervor, betont, um auf das Gemüt von Leser oder Hörer nachhaltig einzuwirken. Das ist rhetorische Emphase. Die ihr zu Gebote stehenden Mittel sind bei Afrahat in reicher und vielgestaltiger Anwendung vertreten. Rhetorische Emphase wird erzielt durch Wortstellung, Wortwiederholung, Zusammenstellung von synonymen Wörtern und Sätzen, durch adverbiale Zusätze zum Begriff, durch Asyndese, durch Begriffssteigerung, durch das Mittel der Litotes, durch Hinweis auf den Gegensatz, durch Zusammenfassung und Trennung.

1. Emphase durch Wortstellung.

Will Afrahat ein Wort hervorheben und betonen, sucht er ihm im Satz irgendwelchen exponierten Platz anzuweisen. Als wirksamste und psychologisch naheliegendste bevorzugt er die Stellung am Anfang der Satzaussage. Z. B. I 23, 3: „Viel nun, mein Lieber, ist in den hl. Schriften die Angelegenheit des Glaubens.“ II 30, 20: „Wahr ist das Wort, das der Herr gesprochen“; VII 147, 7: „Groß ist aber das Geheimnis“; IX 175, 1: „Gut ist die Demut allezeit“; IX 176, 9f.: „Lieblich ist das Wort der Demütigen“; V 95, 11f.: „Worte sprach er“; II 44, 1: „Auserwählt und aufbewahrt“ usf.; XXIII 458, 3: „Führer sind die Gerechten dieser Welt“; II 25, 11: „So auch Isaak und Jakob und seine Söhne nicht war ihnen nötig, daß gegeben wurde ihnen das Gesetz“; IV 62, 16: „Diese ganze Beweisführung“ usf.

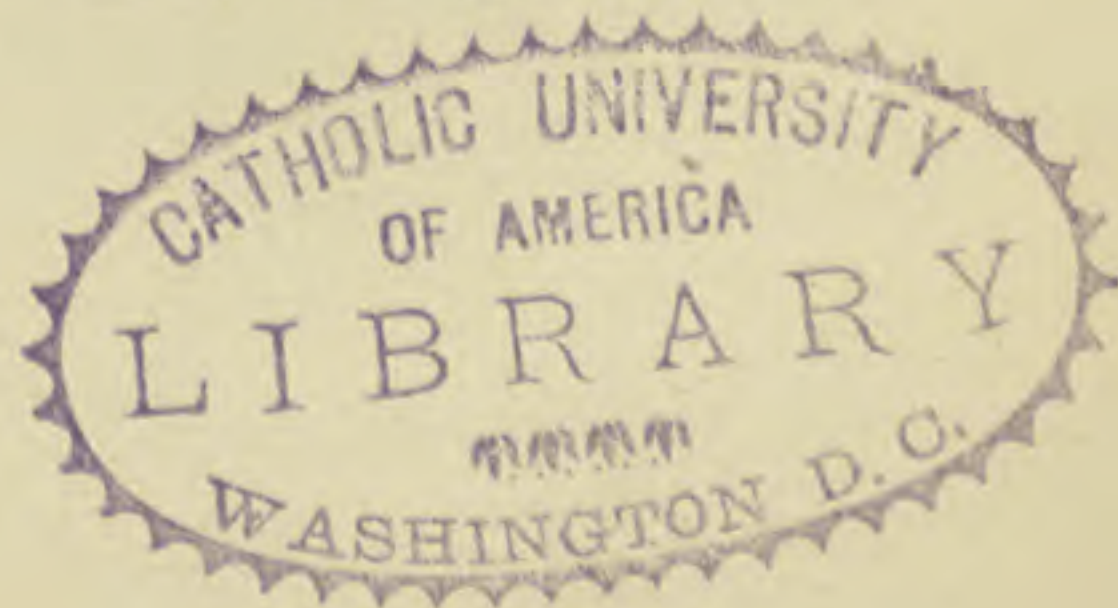
Soll ein Wort, das im Annexionsverhältnis steht, betont und also an die Spitze des Satzes gestellt werden, erhält die

Aussage etwa folgende Formation: Z. B. VI 114, 21: „Und der Tod sein Stachel wurde zerbrochen“; XIV 256, 17f.: „Die Liebe ihre Früchte sind beliebt.“

In Nebensätzen wird das also hervorgehobene Wort noch vor die Konjunktion gesetzt. Z. B. IX 176, 4: „Barmherzigkeit, wenn du sie suchst, bei den Demütigen wird sie gefunden.“ Ähnlich 176, 5 und 7b. Oder XVIII 353, 18: „Die Erde solange sie jungfräulich war“ usf. In Fragesätzen steht das betonte Wort noch vor der Fragepartikel: z. B. XII 218, 23f.: „Wenn Israel nur in Jerusalem Passah feiern darf, heute wie kann es (in der Zerstreuung) Passah feiern?“ Ja, es wird das betonte Wort sogar zusammen mit Attributivsatz vor die Konjunktion gestellt: Z. B. IX 188, 2: „und der Hochmütige, der sich nicht demütigt, wenn ihn trifft eine Demütigung, ist sein Fall groß.“ Da das betonte Nomen nicht vor die enklitische Konjunktion **ו** gestellt werden kann, wird es etwa in den Hauptsatz genommen und da an die Betonungsstelle gesetzt. Z. B. XXII 420, 3f.: „Aber sein (des Todes) Reich hat Mose verkündet, daß es ein Ende habe.“ Es zeigt sich also, daß die emphatische Voranstellung in gewissen Fällen sogar das normale Gefüge des Satzes sprengen kann.

Vorangestellte, betonte Redeteile erscheinen bei Afrahat auch etwa durch **ואלו** verstärkt. So z. B. XIII 241, 1: „Adam allein schuf er mit Händen.“ Diese Emphase kann noch weiter gesteigert vorkommen durch ein hinzugefügtes Zahlwort. So z. B. XVIII 350, 2f.: „Nur eine einzige Stunde“ (**שעה אחת בלבד**).

Betontes und deswegen vorangestelltes Personalpronomen wird epizeuktisch verdoppelt, aber nicht so wie in der Peschitta (z. B. Jes. 41, 4; Joh. 10, 11 und 14), wo die beiden Pronomina unmittelbar nebeneinander gestellt werden, sondern sie werden durch Redeteile regelmäßig voneinander geschieden. Nur beim Zitat richtet sich Afrahat nach seiner biblischen Vorlage; vgl. z. B. X 195, 2 (Pesch. Ez. 34, 31) und 195, 8 (Pesch. Joh. 10, 9), wo die Personalpronomina unmittelbar nebeneinander stehen. In Afrahats eigener Diktion hat diese Emphase aber folgende Gestalt: z. B. XVII 339, 4: „Wieviel mehr geziemt es uns“ usf. (**אנחנו עניים**); VI 119, 22: „Und wir, die wir arm sind“ (**אנחנו עניים**). Weitere Beispiele XIV 272, 3: „Daß



ich schön sei“ (𐤀𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍), IX 181, 5; VI 127, 15; 129, 26; XII 223, 16 und 20.

Endlich hat bei Afrahat in den zahlreichen epanaphorisch, mesophorisch und epiphorisch formierten Parallelsätzen¹ das an den Anfang, in das Satzinnere und an den Schluß gesetzte Wort wohl in den meisten Fällen kraft seiner exponierten Stellung die Aufgabe zu erfüllen, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und damit der Emphase dienlich zu sein. Aber als Stilfiguren haben solche Sätze in erster Linie einem gewissen Gesetz der Ästhetik zu genügen und werden unter jenem Abschnitt ihre Behandlung finden.

2. Emphase durch Wortwiederholung.

Es ist ohne weiteres klar, daß der Eindruck eines Wortes verstärkt wird, wenn es zwei- oder mehrmals gesetzt wird, sei es in derselben Form, sei es in verschiedener Form. Hierher gehören die Epizeuxis, at-ta'kīd und die Epanalepse.

a) Die Epizeuxis.

Wird ein Wort unmittelbar nacheinander zwei- oder dreimal wiederholt, entsteht die emphatische Stilfigur der Epizeuxis oder geminatio. Bei Afrahat findet sich nur die zweimalige, nie aber die so wirkungsvolle dreimalige Wiederholung vor. Und auch die zweimalige ist bei unserem Schriftsteller außerordentlich selten anzutreffen, wenn man die zahlreichen Fälle in Abzug bringt, wo in gemeinsemitischer Weise durch Wiederholung eines Wortes eine intensive oder extensive Steigerung des Begriffes erzielt wird, wie z. B. VI 128, 10: 𐤏𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍 „Zisterne neben Zisterne“, IX 185, 4f.: 𐤏𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍 „viele Farben“, XXII 422, 11f.: 𐤏𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍 „langsam, langsam“². Wir notieren als Proben unseres Stilmittels XXIII 498, 2f.: 𐤏𐤏𐤍 𐤏𐤏𐤍 „Amen, Amen!“ am Schluß eines Gebetes; XXIII 491, 2: „Schone, Herr, schon!“ und 490, 19f.: „Schone Herr! Schone Herr!“

Gedoppelte Epizeuxis mit Apostrophe oder anderem Redeteil inmitten findet sich bei Afrahat nur zweimal: III 45, 5:

¹ Diese Stilformationen werden weiter unten näher betrachtet.

² Vgl. hierzu die in Syrien oft erhältliche Wegeauskunft: sawe, sawe! „nur immer grad aus“!

„bald bricht das eine, bald das andere“, und XIV 277, 12f.: „für alle Geschlechter, meine Lieben, und für alle Zeiten“.

In drei Fällen läßt Afrahat bei biblischen Stellen eine geminatio eintreten: XIV 269, 4: „Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die es lieben, daß sie „Rabbi, Rabbi!“ gerufen werden.“ Matth. 23, 7 liest im griechischen Text und Peschitta bloß einfaches „Rabbi“. VIII 165, 18 bietet Afrahat den Text: „Jüngling, Jüngling (جُلْدُ جُلْدُ), steh auf!“, wo Luk. 7, 14 einfaches „Jüngling“ liest. Ebenso VIII 165, 19f.: „Mädchen, Mädchen (بُتْلَى بُتْلَى) steh auf!“, wo Mark. 5, 41 nur einfaches „Mädchen“ hat. An die beiden letzten geminationes knüpft Afrahat dogmatische Folgerungen. Ob unser Autor diesen zulieb die Epizeuxis entgegen seiner Vorlage formiert hat? 166, 1 liest er wieder mit dem Neuen Testament nur einmal „Lazarus, komm hervor!“

b) Das Stilmittel at-ta'kīd.

Eine mit der Stilfigur Anadiplosis verwandte Wiederholung desselben Wortes nennen wir am besten nach dem arabischen Stilmittel at-ta'kīd¹. Als Beispiele sind hierher zu rechnen: XXII 442, 1: „Was geschrieben ist, ist gut geschrieben“; XXII 443, 6: „Wer dies liest, soll es zur Erbauung lesen!“ Das Stilmittel kommt auch anderwärts vor: Z. B. im Deutschen „tot ist tot“; Joh. 19, 22: ὁ γέγραφα, γέγραφα. Die beiden Gesetzeslehrer Judas, Sohn des Sapphuräus und Matthias, Sohn des Margaloth, die den goldenen Adler vom Tempeltor herunter schlagen ließen, antworten vor dem Gericht Herodes des Gr. nach Jos. A XVII 158: „Was wir geplant haben, haben wir geplant, und was wir vollführt haben, haben wir vollführt.“

c) Die Epanalepse.

Wenn es sich bis jetzt bloß um eine zweimalige Wiederholung desselben Wortes gehandelt hat, kennt Afrahat auch eine Art Emphase, die er durch mehrfache und freie Wiederholung desselben Wortes herbeizuführen sucht.

1 Von arab. اَتَّكَيْتُ assurer, confirmer, certifier und ta'kīd = assurance, certitude. Die Stilform wird namhaft gemacht von Nöldeke: Zur Grammatik 1897 § 39 mit dem beigefügten Beispiel: „Ein verräterischer, wahrhaft verräterischer Emir.“

Phoebammon nennt diese indirekte Wortwiederholung Epanalepsis (vgl. König S. 154). Sie ist bei Afrahat nicht unbeliebt. Z. B. XXI 414, 16ff.: „Diese Erinnerungen habe ich geschrieben, mein Lieber, wegen Jesus, der verfolgt wurde und wegen der Gerechten, die verfolgt wurden, damit getröstet wurden die Verfolgten von heute, welche verfolgt werden um des verfolgten Jesus willen.“ Oder XXIII 485, 13f.: „Er sandte den Unschuldigen zu uns, damit die Schuldigen unschuldig werden in seinem unschuldigen Gerichte.“ Oder XXIII 485, 18f.: „Er sandte den Unschuldigen, seinen Sohn, zu uns, damit er sterbe unseren Tod, damit durch ihn der Tod beschämt werde“; XXIII 484, 14f.: „Da wir solche Gebote von Jesus, unserem Erlöser, empfangen haben, können wir nicht außerhalb des Wandels, den er gewandelt ist, wandeln.“ Hierher gehören ähnliche Proben wie XXIII 486, 12f.; 487, 6ff.; VI 112, 5ff.; ebenso XXIII 485, 14f. und 487, 1f. und wohl auch X 200, 11f. und manch andere weniger hervorstechende wie II 28, 8ff. Die Epanalepse in XI 206, 10ff., wo das Wort „beschnitt“ immer wieder erscheint, ist bereits in Gen. 17, 23ff. zugrunde gelegt.

3. Emphase durch Synonyme.

Außerordentlich beliebt ist bei Afrahat jene Emphase, die durch das Zusammenstellen von sinngleichen oder sinnverwandten Begriffen erzielt wird. Die Zahl der zusammentretenden Synonyma kann sich bis auf fünf erhöhen. Am häufigsten sind natürlich, wie in unserer Rhetorik, die Synonympaare. Wir beginnen mit der Zweiheit synonyme Substantive.

a) Zwei synonyme Substantive.

Bei Afrahat lassen sich zunächst 93 substantivische Synonympaare feststellen, von denen zudem eine Anzahl mehr als nur einmal in Verwendung gebracht wird. Es wird kaum angehen, die ganze Liste hierher zu setzen, so interessant sie ist. Einige Synonymitätsgruppen sollen uns als Probe genügen. Z. B. IX 177, 4; XIV 274, 2; XV 319, 11: „Der Stolz und Aufgeblasene“ (ܠܝܒܐܠܐ ܠܝܒܐܠܐ); XXII 425, 16: „Die Stolzen und Aufbrausenden“ (ܠܝܒܐܠܐ ܠܝܒܐܠܐ); IX 180, 5: „Die Hochmütigen und Stolzen“ (ܠܝܒܐܠܐ ܠܝܒܐܠܐ). Oder V 97, 17: „Frevel und Sünde“ (ܠܝܒܐܠܐ ܠܝܒܐܠܐ); XVI 313, 17f: „Sünde und Schuld“

(ܠܡܥܬܐ ܐܠܡܐ); 314, 1: „Unreinheit und Sünde“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); 319, 2: „Sünden und Unreinheit“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 308, 12: „Sünde und Torheit“ (ܐܠܡܐ ܠܡܥܬܐ); XV 310, 1: „Sünde und Gesetzesübertretung“ (ܠܡܥܬܐ ܝܒܐ ܠܡܥܬܐ). Oder: VI 117, 3; XIV 293, 18; 294, 1; 296, 3: „Haß und Streit“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); IX 177, 6: „Haß und Feindschaft“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 270, 10: „Haß und Zorn“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 276, 21: „Schelten und Streit“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 277, 1f: „Schelten und Aufruhr“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 290, 4: „Haß und Neid“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); 290, 17: „Streit und Frevel“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); 299, 1: „Streit und Zwietracht“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ). Oder XIX 357, 5: „Zeichen und Wunder“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); IX 181, 1; XIV 273, 21f.: „Zeichen und Abzeichen“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XI 206, 8: „Zeichen und Merkmal“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XI 214, 11: „Abzeichen und Merkmal“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ). Und endlich VII 145, 19: „Müh und Arbeit“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIII 234, 8; 241, 3f.: „Arbeit und Mühe“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIII 232, 10: „Müh und Arbeit“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ).

Es kommt aber auch vor, daß Afrahat, sei es aus wirklicher Verlegenheit oder sei es aus einem gewissen Bedürfnis nach Abwechslung ein syrisches mit einem griechischen Synonym zusammenstellt. So II 43, 1f.: „Muster und Vorbild“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XI 210, 23; 211, 1: „Gesetz und Gebot“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XII 227, 19: „Bundeslade und Kasten des Bundes“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XV 310, 1: „Sünde und Gesetzesübertretung“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XXII 424, 3f.: „Beisaße und Fremdling“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XII 221, 6f.; XV 306, 2; XVIII 345, 5: „Der Unerfahrene und Beschränkte“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ). Solche Synonympaare finden sich schon im NT, Pesch. Luk. 21, 12: „Könige und Statthalter“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XIV 287, 5f.: „Haushalter und Verwalter“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ); XV 308, 9: „Speisen und Nahrungsmittel“ (ܠܡܥܬܐ ܠܡܥܬܐ).

In gleicher Weise nimmt unser Autor auch gelegentlich persische Synonyme in Dienst. Z. B. II 40, 18: „Unsere

Brüder und unsere Glieder“ (ܠܚܝܬܝܢ ܕܢܚܝܬܝܢ); XIV 251, 14; XXII 435, 15: „Geschenke und Gaben“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ).

Die zum Zweck der Emphase zusammentretenden beiden Begriffe können sich zueinander auch verhalten wie das Umfassende zum Untergeordneten, das Ganze zu seinem Teil. Es ist die Darstellung eines Begriffs *καθ' ὅλον καὶ μέρος*. Hierher zu rechnen sind folgende Begriffspaare: XXIII 447, 4f.: „Worte und Gebote“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); I 13, 9: „Wort und Rede“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); II 42, 7: „Schmerz und Krankheit“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); VII 135, 12: „Geschenke und Auszeichnungen“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); XIV 251, 7 und 9f.: „Ort und Stadt“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ) (vgl. Luk. 10, 1); XV 309, 14f.: „Götzen dienst und Sünden“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); IX 181, 8: „Der Übeltäter und Betrüger“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); II 42, 8: „Die Heiden und Samaritaner“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ)¹, ähnlich wie Apg. 10, 29: „Judäa und Jerusalem“.

Die Emphase eines Begriffs kann auch durch die Entfaltung in seine Faktoren erzielt werden (vgl. König S. 160). Es entsteht auf diese Weise das Hendiadyoin (Hendiadys). Hierher werden folgende Zerdehnungen zu rechnen sein: XI 204, 9: „Zeichen und Bund“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ) für „Bundeszeichen“ (ähnlich wie II Sam. 20, 19: „eine Stadt und Mutter“ für *μητρόπολις*); VIII 160, 1f.; XX 383, 11: „Hölle und Qual“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ) für „Höllenqual“. In II 26, 6 gibt Afrahat das ܬܝܬܐ in Pesch. Gal. 3, 24 mit ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ wieder; vgl. *paedagogus* = *pueri dux et custos*.

In einem Fall wird das zweite der beiden Synonyme in einen Satz aufgelöst: XI 215, 4f.: „Die Weisen und was verständig ist“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ). Zweimal stellen die beiden Synonyme Gegenstand und Symbol dar: II 24, 10; IV 60, 4: „Herz und Sinn“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ); XXII 428, 7: „Glut und Begierlichkeit“ (ܬܝܬܐ ܕܬܝܬܐܢ). Und viermal werden die beiden substantivischen Synonyme durch entsprechende Adjektive näher bestimmt und betont: XIV 264, 16f.: „Bittere

1 Diese Rubrizierung hat natürlich nur dann ihre Gültigkeit, wenn der Schriftsteller die Samaritaner ebenfalls als Heiden ansieht, was eben nicht zum vornherein feststeht (vgl. Häfeli, *Samaria und Peraea* S. 5ff.).

Schmerzen und böse Plagen“; VIII 154, 7f.: „Der himmlische Leib und die geistige Gestalt“; XVIII 348, 21: „Die heilige Rede und die lebendigen Worte“ und endlich I 6, 9f.: „Die inneren Augen deines Herzens und die geistigen Sinne deines Verstandes“.

b) Zwei synonyme Adjektive.

Weniger zahlreich als die synonymen Substantivpaare sind bei Afrahat die synonymen Adjektivpaare. Zwei synonyme Adverbien finden sich einzig in XVI 321, 22; 324, 12 und in umgekehrter Folge 322, 6: „klar und deutlich“ (ܐܠܗܐ ܕܐܠܗܐ). An adjektivischen Synonympaaren lassen sich bei unserem Autor 54 feststellen. Zur Veranschaulichung führen wir zwei Synonymitätsgruppen an: VI 110, 13; XIV 272, 3: „schön und lieblich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XIV 279, 14f.: „schön und herrlich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XVIII 353, 20: „angenehm und recht“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XVIII 353, 7: „schön und lieblich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XXIII 487, 16; IX 187, 13 und 23: „gut und freundlich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ). Oder IX 189, 13: „hoch und herrlich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XVI 326, 6f; XXI 404, 11; 417, 6: „groß und reich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XVII 335, 4 und 5: „groß und ehrwürdig“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XX 377, 1; XXIII 487, 6: „groß und herrlich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XXIII 500, 8f.: „hoch und herrlich“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XXIII 486, 1 und 17: „wunderbar und groß“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ); XIV 278, 13: „tief und wunderbar“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ).

Interessant ist in V 95, 7f. und XXI 417, 4f. die aus Pesch. Dan. 7, 9 stammende Periphrasis an Stelle eines zweiten Synonyms: „alt und hochbetagt“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ). Ein einziger Fall findet sich bei Afrahat, wo das Substantiv für jedes der beiden synonymen Adjektive wiederholt wird: XV 319, 10: „Das harte Joch und das schwere Joch“ (ܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬܐ).

c) Zwei synonyme Verben.

Bei der durch zwei synonyme Verben hervorgebrachten Emphase steigt die Kurve der Frequenz wieder stark an. Diese Art Emphase findet sich nämlich bei Afrahat ungefähr 108mal

vor, abgerechnet all die zahlreichen Fälle, wo ein verbum dicendi nach hebräisch-biblischer Manier durch das die direkte Rede einführende **לֵאמֹר** verstärkt wird: Z. B. XXII 419, 10; XV 310, 3: „Er warnte und sprach“; XVI 261, 21f.: „Er rief ihnen zu und sprach“; XVI 320, 4; 322, 1; 330, 10; VIII 163, 4f.: „Er verkündet und spricht“; III 46, 16: „Und er befahl und sprach“; XIV 303, 11: „Er lehrt und spricht“; VIII 160, 2: „Er schwur und sprach“; III 47, 3: „Sie schrieb und sprach“; VI 128, 8; XVI 322, 15: „Er prophezeite und sprach“; XVI 331, 3: „Sie rühmen sich und sprechen“; XXII 437, 1ff.: „Sie streiten sich darüber und sprechen“; X 192, 17f.: „Er bat und flehte und sprach.“

Aus der umfangreichen Liste der übrigen 108 sinngleichen oder sinnähnlichen verbalen Synonympaare soll als Probe diese oder jene Synonymitätsgruppe herausgegriffen werden. Z. B. VI 103, 7: „wegschaffen und entfernen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַעֲרֹב**); VI 111, 2: „abschneiden und wegwerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); IX 177, 19 und 20: „entfernen und hinauswerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); IX 178, 7f.: „ausreißen und fortwerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XIII 243, 21; XVIII 352, 13: „wegnehmen und wegwerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XIV 295, 1: „ausrotten und wegwerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XIX 362, 20: „verwerfen und wegwerfen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**). Oder eine andere Gruppe: XIV 273, 8: „niederwerfen und vernichten“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXI 407, 7: „zerstört werden und untergehen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXI 415, 14: „zugrunde gerichtet und vernichtet werden“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXI 417, 14: „ausgerottet und vertilgt werden“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXII 422, 17: „aufgelöst und zerstört werden“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXII 425, 2: „abnehmen und vergehen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXII 431, 10: „aufhören und zu Ende sein“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); VIII 154, 3; 155, 18: „vergehen und verwesen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); 155, 20: „verschwinden und vergehen“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**). Und schließlich noch ein Beispiel mit nur vier Synonympaaren: XIV 291, 22: „Er klagt und weint“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXI 411, 2: „Er klagte und jammerte“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); 411, 4: „Er weinte und klagte“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**); XXII 422, 1: „Er jammerte und schrie“ (**לְהַסִּיד וּלְהַטֵּה**).

Auszuscheiden und gesondert zu betrachten ist jene Gruppe

von verbalen Synonympaaren, bei der die Emphase durch Nebeneinanderstellung einer Handlung und deren Symbol zustande kommt: IV 67, 8: „verschlossen und versiegelt“ (𐤔𐤁𐤕𐤁 𐤔𐤁𐤕𐤁); XIV 295, 6f.: „vollenden und besiegeln“ (𐤔𐤁𐤕𐤁 𐤔𐤁𐤕𐤁); III 50, 14f.: „sich demütigen und seinen Hals krümmen“; II 30, 13: „das Herz hinlenken und schauen“; IV 70, 17: „fiel auf die Knie und betete“; IV 67, 4: „betete und spannte die Hände zum Himmel aus“; XXIII 500, 1f.: „hinstehen und beten“; 499, 11f.: „die Augen zum Himmel erheben und bitten“; V 80, 14; IX 183, 7; XVII 339, 9: „niederfallen und verehren“; VIII 171, 19f.; XXII 427, 6f.: „laufen und sich abmühen“; IX 186, 2: „freut sich und hüpfte auf“; XIV 296, 21: „senkt sein Gesicht und verweigert den Gruß“; XVIII 439, 11: „erschrak und zitterte“; XXII 419, 1: „sie fürchten sich und zittern“. Diese Symbole werden im Abschnitt über Metonymie noch einmal und einläßlicher zur Sprache kommen.

Substantivische, adjektivische und verbale Synonympaare, wie wir sie bis jetzt behandelt haben, kommen bei Afrahat hin und wieder auch gedoppelt vor, und zwar sowohl von der gleichen Gattung als auch gemischt. Z. B. XXII 438, 17f.: „Gelage und Festtafeln an jedem Ort und in jeder Stadt“ und XXII 430, 18: „Wohnung und Wohnstätte der Gerechten und Heiligen“; IX 179, 10f.: „Und sie tragen und bringen Ruhe und Frieden“. Zwei Handlungen und ihre beiden Symbole finden sich in den folgenden zwei Beispielen: IV 71, 13ff.: „Es gibt Leute, welche viel beten und lang bitten und sich beugen und ihre Hände ausbreiten“ und XX 391, 7: Abraham, der als großer Mann „sich niederwarf (𐤔𐤁𐤕𐤁 𐤔𐤁𐤕𐤁) und prosternierte (𐤔𐤁𐤕𐤁), flehte und bat“. In VI 114, 22f. sind zwei Handlungen und ihre beiden Symbole chiastisch verschränkt: „Sie freuen sich und hüpfen auf, sie tanzen und lobpreisen“. Sechs Synonympaare finden sich fortlaufend in XIV 252, 1—5.

d) Drei Synonyme.

Nicht unbeliebt sind in antiker Diktion zur Auswirkung einer Emphase drei Synonyma. Z. B. Dt. 32, 15: „fett, dick und feist“; I. Tim. 1, 13: „Lästerer, Verfolger und Frevler“ und Philo, congr. I 528, 14ff.: „Ein ungekünsteltes, ehrliches und aufrichtiges Wesen“. Afrahat verwendet dieses Mittel der Betonung etwa 42mal. Es seien aus der Liste von jeder Kategorie

substantivischer, adjektivischer und verbaler Ausdrücke je zwei Beispiele aufgeführt: Z. B. IX 177, 15f.: „Neid und Haß und Streit“ (ܠܝܿܐܢܐ ܠܝܿܠܦܐ ܠܬܝܿܠܠܐ); VII 137, 12: „Toren und Gottlose und Frevler“ (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ); XXI 395, 13f.: „Ein gerechter und guter und weiser Mann“; II 30, 2f.: „prächtig und gut und schön“ (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ); VII 148, 7: „sie verkündigen und sie predigen und sie ermahnen“ (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ); VIII 170, 3: „Und er freut sich und ist glücklich und ist fröhlich“ (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ).

e) Vier Synonyme.

Drei Proben des zum Zweck der Emphase vierfach gesetzten Synonyms haben wir schon oben S. 17 bei Behandlung der Synonympaare aufgeführt, wo wir gezeigt haben, wie zwei Handlungen durch ihre beiden Symbole in ihrem Eindruck verstärkt werden. Bekannt ist die klassische Vierzahl der Synonyma bei Luk. 6, 38: „Ein gutes, zusammengedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß“. Bei Afrahat findet sich diese Vierzahl der Synonyma im ganzen 11mal vor. Beispiele: VIII 169, 8f.: „Der zweite Tod ist voll Weinen und Zähneknirschen und Seufzen und Elend“; XIV 256, 18: „Die Früchte der Liebe sind beliebt und angenehm und lieblich und schön“; XXII 420, 12: Der Tod, der von seiner Herrschaft hörte, „geriet in Zittern und Furcht und Angst und Verwirrung“ (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ ܠܬܝܿܠܡܝܐ). Ein einziger Fall findet sich bei unserem Autor, wo das letzte der vier Synonyme in einen Satz aufgelöst ist: XIV 274, 5f.: „Die Unedlen und Geringen und Verachteten und diejenigen, die nichts sind“.

f) Fünf Synonyme.

Ein einziges Mal verwendet Afrahat zu einer Emphase fünf Synonyme, nämlich in XIV 304, 11f.: „Unruhe (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ) und Streit (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ) und Neid (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ) und Eifersucht (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ) und Zwietracht (ܠܝܿܬܝܿܠܡܝܐ)“. Eine Fünfzahl von Synonymen kennt auch Apoc. 3, 17: „und du weißt nicht, daß du elend, erbärmlich, arm, blind und bloß bist“.

g) Die enumeratio.

Es ist fraglich, ob XIV 255, 13: „Verführer und Aufrührer und Böse und Freche und Betrüger und Sünder sind aufge-

standen“, also ein Topos mit sechs sinnähnlichen Ausdrücken, noch zu der betrachteten Art von Emphase zu rechnen ist, oder ob es sich bereits um eine sog. enumeratio handelt, die ebenfalls ein emphatisches Stilmittel ist. Solche enumerationes oder Aufzählungen finden sich bei Afrahat noch z. B. in IX 179, 12f.; XIV 278, 6ff.; 284, 9ff.; 297, 7f.; XXIII 449, 13f. und 496, 6f. Als Probe mag XII 229, 16ff. gelten: „daß wir das (Pascha-) Fest halten zu seiner Zeit von Anfang bis zum Ende: das Fasten in Reinheit und das Gebet in Wahrheit und den Lobpreis mit Eifer und die Gesänge, wie es sich ziemt“. Von diesem *συναθροισμός* (vgl. Volkmann S. 385) ist verschieden die kranzartige Aufzählung von lobenswerten Eigenschaften. Das ist der von arabischen Stilisten sogenannte *ḥusn en-nasq*, der indes an anderer Stelle zu betrachten sein wird.

4. Emphase durch synonyme Sätze.

Man muß sich wohl hüten, synonyme Sätze bei Afrahat als Tautologien anzusehen. Figuren von zwei und drei synonymen Sätzen dienen vielmehr in den meisten Fällen dem rhetorischen Nachdruck. Über die Dreizahl wirklich synonymen Sätze wird Afrahat kaum irgendwo hinausgehen. Die meisten dieser Satzsynonyma werden bei Behandlung der ästhetischen Stilfiguren der Parisosis und Paromoiosis noch einmal angemerkt werden müssen.

a) Die Zweiheit synonymen Sätze.

Die Zweiheit synonymen Sätze ist auch im NT nicht unbeliebt. Z. B. Luk. 12, 2f.: „Denn nichts ist verborgen, was nicht offenbar; nichts ist geheim, was nicht bekannt würde“ oder Luk. 15, 32: „Dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wieder gefunden worden.“ Dieser Art Emphase wird durch den in biblischer Diktion so beliebten Parallelismus membrorum mächtig Vorschub geleistet.

Zwei synonyme positive Aussagesätze finden sich z. B. in III 51, 16: „Und es kehrte sich seine Untat wider sein Haupt; und es wendete sich gegen ihn sein hinterlistiger Plan“. Oder III 50, 19f.: „Schön ist es, wenn ein Mensch bricht die Fesseln des Bösen und zerreißt die Bande der Schlechtigkeit“; XIV 251, 1f.: „Kinder, die noch im Mutterschoße sind und noch nicht geboren sind“. Weitere Beispiele XIV 303, 12f.; XIII 243, 3f.;

XV 319, 5f.; XXIII 491, 4. Es sei ein Fall angemerkt, wo der zweite Satz eine bloße Periphrase des Verbums im ersten Satze darstellt: XIV 267, 10: „Die Begierde hat viele getötet und hat sie ihres Lebens beraubt.“

Zwei synonyme negative Behauptungssätze finden sich in XII 222, 8: „Als sie Gericht hielten über ihn, sprach er nichts und gab keine Antwort“; XXII 428, 18ff.: „dort (im Himmel) wird kein Erbe geteilt und keiner sagt zum anderen: das ist mein und das ist dein“; XXII 431, 2: „Fresser, die nie satt werden und nie sagen: Es ist genug“. Ebenso X 199, 17 und XXI 404, 18f.

Es gibt bei Afrahat Fälle, wo der eine der beiden synonymen Sätze positiv, der andere negativ gewendet ist. Z. B. XXII 424, 23f.: „Ihre Reichtümer werden vernichtet, und sie haben keinen ewigen Bestand“; oder bei zwei imperativischen Sätzen: XXII 422, 2: „Geh hinaus von meiner Wohnung und komm nicht herein!“

Ein Beispiel sei angemerkt, in dem der erste Satz ein positiver Behauptungssatz ist und der zweite eine synonyme rhetorische Frage: XIX 359, 9ff.: „Für Gott ist kein Gesetz gegeben. Oder ist jemand über ihm, der ihn tadelt wegen dessen, was er tut?“

Bei Afrahat finden sich auch sinnähnliche rhetorische Fragen, die eine wirkungsvolle Emphase erzeugen. Z. B. VIII 159, 3: „Wer hat solches gesehen, und wer hat solches gehört?“ So ähnlich XIV 255, 21f. und XXIII 489, 8f. In XXIII 489, 8f. wird in den beiden rhetorischen Fragen Handlung und ihr Symbol zwecks Emphase zusammengestellt: „Wen sollen wir bitten, daß er erhöere unser Gebet? Zu wem sollen wir gehen?“

Bei unserem Autor läßt sich auch eine Zweiheit synonymen (vorwiegend imperativischer) Satzpaare feststellen. Z. B. XXIII 489, 2f.: „Erhöre unser Gebet! Nimm an unser Flehen! Sieh an unsere Schmach! Merk auf unsere Niedrigkeit!“ Ganz ähnlich XXIII 488, 5ff. und 491, 5.

b) Die Dreiheit synonymen Sätze.

Daß die Dreiheit synonymen Sätze auch in anderwärtiger Literatur beliebt ist, mag Luk. 11, 9ff. veranschaulichen, wo drei Ternare synonymen Sätze sich ablösen. Indes ist sie bei

unserem Schriftsteller nicht so häufig vertreten wie die Zweizahl. In XIV 295, 13 finden sich drei synonyme, positive Kurzsätze: „Finsternis ist sein Herz, und dunkel ist sein Sinn, und blind ist seine Erkenntnis“. Ähnlich XIV 279, 15 und X 198, 7f.; XIV 252, 7 bringt drei negativ gewendete Aussagesätze: „Dein Haushalter hat uns nicht gerichtet, und er hat uns nicht gefragt, und er hat uns nicht angeklagt“; XIV 279, 10f. drei synonyme rhetorische Fragen: „Wer lernt den Ort der Erkenntnis kennen? Und wer erreicht die Wurzeln der Weisheit? Und wer erkennt den Ort der Klugheit?“ XXIII 487, 16f. drei synonyme Imperativsätze: „Öffne die Türe unsern Bitten! Merke auf unser Gebet! Höre auf unser Flehen!“ Und endlich V 97, 3ff. drei synonyme Sentenzen, die den zugrunde liegenden gemeinsamen Gedanken nachdrücklich hervorheben.

5. Emphase durch adverbiale Zusätze zum Begriff.

Ein Begriff kann durch einen adverbialen Zusatz in seiner Kraft und Intensität gesteigert werden. Bei Afrahat läßt sich diese Art Emphase hin und wieder feststellen. Schon oben haben wir den verstärkenden Zusatz **ṣawla** kennen gelernt. Andere Beispiele sind folgende: I 19, 8: „Fundamente von der Urzeit her“ und „das Naß von Anfang an“; VI 132, 19: „unten auf Erden“; IX 180, 8: „Engel des Himmels“; III 52, 15: „vertilgt werden unter dem Himmel“ (= ganz vertilgt werden); V 95, 20f.: „Es kam ein Gericht über Antiochus, ein Gericht vom Himmel“; IV 71, 20f.; 72, 9: „Bedenke in deinem Sinn!“ IV 74, 7: „Beurteile in deiner Seele, was ich dir sage!“ XXIII 449, 16f.: „Sie sehen mit ihren Augen und hören mit ihren Ohren“; XXIII 455, 2f.: „Er betete mit Seufzen“; XXIII 487, 1: „Wir wollen danken mit unserem Munde“. Vgl. Jer. 7, 13 und 16; Ez. 8, 18 und VII 139, 3: „Er ließ Jerusalem in die Ohren predigen“.

6. Emphase durch Asyndese.

Die Syndese, näherhin das Polysyndeton, ist bei Afrahat die Regel. Wenn zwei (oder mehrere) Begriffe asyndetisch behandelt werden, so kann das offenbar zunächst nur den Sinn einer gewissen Emphasierung haben, indem dann beide Ausdrücke gleichsam zur Wucht eines einzigen zusammenge-

schweißt werden sollen. Z. B. I 23, 5: „Ich schreibe, bezeuge“; XIV 261, 14: „Man brachte sie hinaus, warf sie fort“; 262, 14: „Hau sie ab, wirf sie fort!“ (die Hand); XIV 302, 21: „Bringt hervor, gibt“; XIV 294, 14: „Er treibt ihn fort, schafft ihn weg“; 296, 3: „Er bläst ihn auf, füllt ihn an“; XII 222, 7: „Brachte ihn hinauf, kreuzigte ihn“; XIV 301, 10f.: „Ein böser, räuberischer Vogel“. In XIV 258, 2ff. werden fünf Prädikate asyndetisch behandelt. Die Asyndese tritt auch im Voraufgehenden stark hervor. Das ist aber sehr wahrscheinlich alles direkte Folge der Benützung der Vorlage I. Kor. 13, 4ff.

7. Emphase durch Begriffssteigerung.

Über einige wenige Ansätze zum Stilmittel der Begriffssteigerung oder Begriffsvergleichung ist Afrahat eigentlich nicht hinausgekommen. Klimaktisch zu nehmen ist offenbar XIV 296, 23ff.: „O sinnverdunkelte Blindheit! O Schlaf! O Todeschlummer“! Ebenso II 36, 8f.: „Und sie rotteten die Stadt aus und ließen in ihr nicht einen Stein auf dem andern und ließen nicht (einmal) die Fundamente dem Herrn“. XXIII 500, 17ff. bietet ganz ähnlich drei rhetorische Fragen, von denen die zweite und dritte Momente der ersten nachdrücklich herausstellen. Eine Steigerung soll wohl auch I 7, 4ff. enthalten: „Und Christi Haus wird von den Wellen (𐤆𐤊𐤋) nicht erschüttert und von den Winden (𐤆𐤊𐤌) nicht verletzt und von den Stürmen (𐤆𐤊𐤍𐤏) fällt es nicht“. Ferner XI 204, 18: „Was nützte es“... 204, 20: „Aber welchen Nutzen und Vorteil hatte“... Ähnlich soll offenbar in den XVIII 347, 11ff. sich findenden fünf aufeinander folgenden rhetorischen Fragen eine Steigerung bezweckt werden, indem in der ersten Frage: „Was nützte“ usf. einfaches 𐤆𐤊 gebraucht wird, in der zweiten das Afel von 𐤆𐤊𐤌, in der dritten Zerdehnung des Begriffs: „Welchen Nutzen und Vorteil brachte“ usf. (𐤆𐤊𐤌𐤏𐤌𐤏 𐤆𐤊𐤍), in der vierten dieselbe Wortverbindung aber in umgekehrter Folge und endlich in der letzten das Afel von 𐤆𐤊𐤍, eingeleitet durch das in solchen Fällen verstärkende 𐤆𐤊 „aber“. Interessant ist die Steigerung im Einleitungsbrief 4, 7ff.: Belehre mich mit deinen aus der heiligen Schrift geschöpften Kenntnissen, damit „mein Mangel von dir ausgefüllt und mein Hunger von deiner Lehre satt und mein Durst an der Quelle deines Flusses gestillt werde“. Es stehen hier

zwei klimaktische Begriffsreihen einander gegenüber: Mangel (𐤊𐤍𐤁𐤁), Hunger (𐤊𐤁𐤀𐤁𐤁) und Durst (𐤊𐤁𐤀𐤁𐤍). Für das farblose Wort „Mangel“ wird zunächst das konkrete Wort „Hunger“ eingesetzt, das bereits eine fühlbare Steigerung bedeutet, und darauf das noch stärkere „Durst“. Vgl. Philo, somnia I 678, 39f.: „Der Hunger ist ein geringeres Übel als der Durst“ und das arabische Sprichwort: Ed-dinje balā scharāb charāb: „Ohne Trank ist das Leben nichts wert¹.“ In der zweiten Reihe fehlt der erste Begriff, der zweite ist „Lehre“ (= der Fluß), der dritte „die Quelle des Flusses“ (𐤊𐤍𐤁𐤁 𐤊𐤀𐤁𐤁) wozu man vergleiche Henoch 96, 5: „Wehe euch, die ihr die Kraft der Wurzel der Quelle trinkt“. Es ist das beste und kräftigste Wasser, das zuerst aus dem Boden rinnt. Vgl. auch X 199, 3: „Die Quelle“ (𐤊𐤀𐤁𐤁) und „ihr Fluß“ (𐤍𐤁𐤀𐤁).

8. Die Litotes.

Die Litotes (oder Meiosis) stellt König S. 45 in den Dienst der Deutlichkeit des Ausdrucks. Mit größerem Recht wird sie als ein Mittel der Emphase angesehen. In ihrer reinsten Form hat sie durchaus antiphrastischen Charakter (vgl. Volkmann S. 371). König S. 45 sagt: „Nach dem natürlichen Einfluß einer dunklen Folie auf Erhöhung eines Lichteffekts muß jeder Versuch, einen Tatbestand in der Ausdrucksweise zu verkleinern, den gerade entgegengesetzten Eindruck in Hörer oder Leser hervorrufen.“ An Proben für Litotes der ausgeprägt antiphrastischen Form bietet Afrahat folgende: In XIV 290, 14f. sagt er: „Um seiner Begierde nach Habsucht und Diebstahl willen erschreckte (𐤊𐤀𐤁) der Herr den Achan durch Josua“, d. h. er ließ ihn mit Steinen zu Tode werfen. IX 188, 4 redet er von denjenigen, „welche des Demütigen Gruß suchen“ d. h. intimen und freundschaftlichen Verkehr (vgl. Luk. 10, 4: „Grüßt niemand unterwegs!“). Hierher zu rechnen sind auch die bei Afrahat ziemlich zahlreichen Redewendungen, in denen statt „alle“ bloß „viele“ gesetzt wird. Z. B. XIV 270, 16ff.: „Wie kannst du mich lehren: Halte Frieden mit deinen Brüdern, da du viele (=alle) Welt aufwiegelst“? (𐤊𐤀𐤁 𐤊𐤀𐤁); oder V 79, 11f.: „Du aber sollst nicht anklagen den Bösen, der Böses bringt über

1 Vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Jahrg. 1896 S. 91.

viele (כרעֲיִשׁ); oder VI 105, 10f.: „Lasset uns arm sein in Welt und reich machen viele mit der Lehre unseres Herrn!“ der IX 185, 1f.: „Die Demütigen lieben viele“ usf. XXIII 449, 10f.: „Es floh die Finsternis aus den Herzen vieler“; II 38, 15f.: „Die Liebe sucht nichts, was bloß ihr Erquickung bringt, sondern das, was vielen¹ nützt.“ Bei Josephus findet sich dieser Tropus z. B. Vita 427, wo er von seiner zweiten Gemahlin, der jüdischen Kreterin sagt: „Nach der Seite ihres Charakters übertraf sie viele Frauen“ (πολλῶν γυναικῶν διαφέρουσα). Aber häufig trifft man ihn im NT an: z. B. Gal. 1, 14: „Ich war im Judentum vielen Altersgenossen aus meinem Volke über“ (ὑπὲρ πολλούς); Matth. 20, 28: „Das Lösegeld für viele“; 26, 28: „Das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“. Nicht hierher gehört aber offenbar Matth. 20, 16: „Viele sind berufen“ usf., wo „viele“ durch die Antithese „wenige“ aufgerufen wird, ebensowenig Luk. 7, 47: „Viele Sünden werden ihr vergeben“ usf., wo „viele“ durch das Stilmittel „Maß für Maß“ gefordert wird.

Die übrigen bei Afrahat vorkommenden Formen der Litotes fallen teils in die Rubrik der Litotes absoluter Verneinung und teils in diejenige relativer Verneinung (Komparation), wo die Steigerungspartikel מִכִּלְכִּל „mehr als“ und כַּמֶּכַּד כַּמֶּכַּד „um wieviel mehr bzw. weniger“ (vgl. Matth. 10, 25: πόσῳ μᾶλλον) zur Anwendung kommen.

a) Die Litotes absoluter Verneinung.

Hier einzureihen sind die Formen in I 7, 7f.; III 44, 3f. und V 85, 12f.: „Wenn ich das gesagt habe, so sage ich es nicht von mir aus, sondern die Propheten bzw. der Prophet Jeremias bzw. die hl. Schriften sagen es“. Oder I 16, 5f.: „Ich sage nichts Fremdes, sondern der selige Apostel schreibt“ usf. Ähnlich ist XXII 441, 4ff.: „Was in diesen Kapiteln geschrieben ist, ist nicht nach der Ansicht eines einzelnen Mannes geschrieben und auch nicht zur Belehrung eines einzelnen Lesers, sondern nach der Ansicht der ganzen Gemeinde und zur Belehrung der ganzen gläubigen Gemeinde“. Hierher zu rechnen sind auch 44 über

¹ Es ist kaum anzunehmen, daß eine dieser Stellen die Bedeutung von οἱ πολλοί (also mit bestimmtem Artikel!) hat = „die Vielen, die Menge, das Volk“, eine Fassung des Ausdrucks, wie er bei Josephus, Philo und den Rabbinen öfters anzutreffen ist.

sämtliche Homilien zerstreute rhetorische Fragestellungen. Sie kommen vor in der Form „wie anders — als“ (כֵּךְ ... כֵּךְ) achtmal (I 10, 16f.; IV 77, 18f.; VII 134, 6f. usf.), in der Form „warum anders — als“ (כֵּךְ .. לָמָּה) 13mal (III 52, 11ff.; V 88, 20f. usf.), in der Form „was anders — als“ (כֵּךְ ... כֵּךְ) 16mal (I 12, 18f.; 13, 12ff.; IV 68, 6 usf.), in der Form „wodurch anders — als“ (כֵּךְ כֵּךְ .. כֵּךְ) zweimal (III 57, 11f. und VI 130, 9), in der Form „von wo anders — als“ (כֵּךְ .. מֵאֵימָה) einmal (XV 314, 10f.) und endlich in der Form „wer anders — als“ (כֵּךְ כֵּךְ ... מִי) viermal (I 10, 18f.; XII 224, 22 usf.). Eine Nebenform bietet XXIII 485, 8f.: „Wer ist wie er, der da spricht“? (מִי־כֵךְ אֵיךְ). Daß es sich bei dieser litoteshaften rhetorischen Frage wirklich um eine Emphase handelt, geht daraus hervor, daß Afrahat in XVIII 350, 14f. (mit Pesch.) die Stelle Jes. 66, 2f.: „Auf ihn schaue ich, den Demutvollen und Zerknischten“ wiedergibt mit: „Auf wen anders sollte ich schauen als“ usf. Nur selten findet sich diese rhetorische Frageform in den entsprechenden negativen Behauptungssatz umgewandelt, so in IX 182, 18f.: „Als Arzneimittel für den Haß gibt es nichts anderes als (כֵּךְ לֵב מִיָּד) Schweigen und Demut“, und in XXIII 506, 15f.: „Nichts ist größer als die Furcht Gottes“. So auch Joh. 15, 13: „Eine größere Liebe hat niemand als der“ usf. und Philo, congr. I 545, 2f.: „Eine größere Verwandtschaft gibt es nicht als die zwischen Vater und Sohn“. Zwei interessante Beispiele bietet Josephus: B V 176: „Der herodianische Königspalast war über alle Beschreibung herrlich“ (παντὸς λόγου κρείσσω) und A XV 237: „An körperlicher Schönheit und Würde im Auftreten übertraf Mariamme mehr als sich sagen läßt (μειζόνως φράσαι) alle Frauen ihrer Zeit.“

b) Die Litotes relativer Verneinung.

Die Formation dieser Litotes ist manchmal nichts als Komparation oder doch nicht weit entfernt davon (vgl. König S. 50). Hierher darf man wohl schon rechnen III 50, 13ff.: „Denn allezeit ist die von einem Menschen geübte Enthaltsamkeit besser, besser als (מִי־יָד) die Enthaltung von Brot und Wasser und besser, als wenn ein Mensch sich demütigt und seinen Hals krümmt“ usf. Nachdem Afrahat in III 59, 7ff. von der Aufgabe und Größe Gabriels, Michaels und des Fürsten (Engels)

von Persien geredet hat, sagt er: „Unser Heerführer aber ist größer als Gabriel und mehr als Michael und er ist stärker als der Fürst Persiens: es ist unser Herr Jesus Christus, welcher gekommen ist und unsere Menschheit angezogen hat“ usf. Interessant und formell stark an die Litotes in Luk. 7, 24ff. gemahnend ist das Stilmittel in V 96, 7ff. gestaltet: „Daniel sagt: Es werden die Heiligen des Höchsten das Reich empfangen. Was sollen wir dazu sagen? Haben die Kinder Israel etwa das Reich des Höchsten empfangen? Das sei ferne! Oder ist etwa dieses Volk auf den Wolken des Himmels gekommen? Nein, das sei ferne! Vielmehr sagt Jeremia (6, 30) über sie: Verworfenes Silber hat man sie genannt, weil sie der Herr verworfen hat.“ Ferner V 84, 1ff.: „Dem Bock konnte der Widder nicht widerstehen: wie will er dem starken Tiere widerstehen, dessen Mund Großes redet und das sich auf jeden, den es nur findet, stürzt wie ein Löwe auf seine Herde?“ An Luk. 11, 13 erinnert inhaltlich die Litotes in XXIII 485, 20f.: „Was muß er (Gott) uns wohl geben, da er, als wir noch größere Sünder waren als jetzt (כִּי מִיָּדָא אֲנִי חַטָּאִים), diese Gabe (seinen Sohn) uns gesandt hat?“

Die beiden zuletzt angezogenen Formen leiten über zu der bei Afrahat ziemlich häufigen, stereotypen Litotesgestalt von Luk. 23, 31: „Wenn man das am grünen Holze tut, was wird dann am dürren geschehen?“ und Matth. 10, 25: „Wenn man den Hausherrn Beelzebub geheißen hat, um wie viel mehr (πόσω μᾶλλον) wird man seine Hausgenossen so nennen?“ Z. B. VIII 158, 11ff.: „Denn wenn Gott, da Adam noch nicht war, ihn aus nichts erschuf: um wie viel mehr (כַּדְּכִּי אֲנִי חַטָּאִים) wird es jetzt ein Leichtes für ihn sein, ihn aufzuerwecken, da er in der Erde gesät ist?“ Oder XIII 241, 5ff.: „Wenn Gott, der nicht müde wird, feiert und ruht von seinen Werken (Gen. 2, 2), um wie viel mehr (כַּדְּכִּי אֲנִי חַטָּאִים) muß jeder, der unter Müh und Arbeit steht, sich dem Ausruhen hingeben?“ Gleich formiert sind die interessanten Stilfiguren in VIII 158, 15ff.; XVIII 350, 9ff. und XVIII 350, 2ff., wo der Übergang lautet „um wie viel weniger“ (כַּדְּכִּי אֲנִי חַטָּאִים). Ausgeführt sei noch XXI 399, 13ff.: „Wenn Sodom, dessen Sünden nicht so viele sind wie diejenigen Jerusalems, noch nicht aufgebaut ist, und wir sagen, daß es in Ewigkeit nicht mehr aufgebaut werden wird: wie soll dann Jerusalem, dessen Sünden zahlreicher sind als die Sodoms und seiner Töchter, wieder aufgebaut werden?“ Ähnlich im Inhalt aber etwas verschieden in der Form ist die

Litotes in XXI 399, 16ff., indem hier der sonst unvermeidliche Bedingungssatz in einen Hauptsatz umgewandelt ist: „Über Sodom hat sich Gott während 2076 Jahren nicht erbarmt. Wollen wir da sagen, daß er sich über Jerusalem erbarme, bei dem erst 395 Jahre seit seiner Zerstörung vergangen sind?“

9. Emphase durch Hinweis auf den Gegensatz.

Wort- und Satzantithesen sind in aller Rhetorik außerordentlich wirkungsvolle und deshalb beliebte Stilmittel. Eine Position hebt sich im Schatten ihrer Gegensätzlichkeit kraft- und lichtvoll ab. Als ein Archetyp mag I. Joh. 1, 5 gelten: „Gott ist Licht, und Finsternis ist in ihm keine“. Vgl. auch I. Kor. 4, 10ff. und Matth. 25, 42f. Auch Afrahat bringt diese Stilfigur öfters in Verwendung. Z. B. II 41, 19f.: „Und Er machte uns gut statt böse und gerecht statt gehaßt und gab uns Liebe statt Haß“; XXIII 459, 14: Er stand auf „in großer Kraft fern von Schwachheit“; 485, 19f.: „Groß ist die Gabe des Guten, die er den Kleinen gibt“; 496, 9: „Deine Größe gehet ein in das kleine Herz“. VI 105, 10f. bringt ein Beispiel mit chiastischer Verschränkung der antithetischen Begriffe: „Lasset uns in der Welt sein arm und reich machen viele in der Lehre des Herrn!“; Ferner III 45, 10: „Groß ist dessen Sünde und nicht klein“; IV 73, 7f.: „Und wenn du (in der angegebenen Weise) betest, steigt dein Gebet hinauf vor Gott und bleibt nicht unten auf der Erde“; IX 186, 9f.: „Und er (der Mensch, der Gott fürchtet) redet alle guten Worte, und verletzende Worte sind nicht in seinem Mund“; XIV 269, 4f.: „O unsere Brüder, die Namen (Ehrentitel) allein führen nicht zum Leben und befreien nicht vom Tod“; XIV 284, 3ff.: „Und Himmel und Erde und alle Geschöpfe tun seinen Willen zu jeder Zeit; und keins von ihnen hat seinem Willen widerstanden; XV 308, 14f.: „Denn alle Geschöpfe Gottes sind vortrefflich, und unter ihnen ist nichts verworfen“; XVIII 344, 2f.: „Noah baute den Altar mit einer kleinen Zahl, die nicht groß war“; XIV 305, 4: „der im Frieden wandelt und keinen Streit erweckt“; XIV 270, 19ff.: „Wer da lehrt und es tut, wird groß genannt werden; und wer es übertritt und lehrt, wird klein genannt werden“; IX 178, 12f.: „Der Geist ist beliebt bei ihnen; und sie betrüben ihn nicht“. Schon diese wenigen aufgeführten Proben zeigen, daß Afrahat für den Hinweis auf den Gegensatz nicht selten die antithetische Form des

Parallelismus membrorum zur Anwendung bringt. Dasselbe tut er vielfach bei Behandlung von Stoffgebieten, die offenbar zum größten Teil Gemeinplätze geistlicher oder profaner Rhetorik sind, wie z. B. in den drei Satzverbindungen, in denen er die Himmelsherrlichkeit beschreibt und jedesmal auf die irdische Unvollkommenheit hinweist (XXII 428, 9ff.). Ein reiches Feld für Antithesen eröffnet sich dem geistlichen Redner bei Ausführungen über Christi himmlische Abkunft und irdische Kenose, seine göttliche Hoheit und menschliche Erniedrigung (VI 118, 8ff.; II 42, 3ff.). Interessant sind die Antithesen in V 98, 12ff. über die Passio Christi, weil Afrahat kunstvoll die Parabel vom Weinbergsbesitzer (Luk. 20, 9ff.) in sie verflacht. In einer größeren Reihe von Antithesen werden in VI 115, 11ff. die „Bräute Christi“ den „Evatöchtern“ gegenübergestellt. Z. B. „das Hochzeitsmahl der Evatöchter währt sieben Tage: ihr Bräutigam weicht in Ewigkeit nicht“ usf. Ebenso formiert findet sich das Stilmittel in XVIII 353, 19ff., wo aus der biblischen Geschichte die Anschauung belegt wird, wie viele Menschen in ihrem jungfräulichen Stande vortrefflich waren, aber von ihrer Höhe sanken, sobald sie sich dem Weibe zuwandten. Ein Gemeinplatz antiker profaner Rhetorik stellt in XIV 267, 23ff. jene lange Reihe gleichlaufender Thesen und Antithesen über den armen Mann und den reichen Mann und ihre beiderseitigen Lebensbedingungen dar: z. B. „Dem Armen genügt das tägliche Brot: und der Reiche sorgt für die Jahre, da er nicht mehr lebt. Ein Kleid von Lumpen genügt dem Armen: und in einem Kleide mit allen Herrlichkeiten und aus allen Ländern steht nackt da die Habsucht¹.“ Die geistliche Rhetorik stellte offenbar schon sehr früh nach Maßgabe von Luk. 16, 19ff. die verschiedene Behandlung und Beurteilung von Reich und Arm durch Gott in Antithesen gegenüber. Z. B. XIV 277, 13ff.:

1 Solche Kontrastierungen wie „der Arme und der Reiche in gegenseitiger Feindschaft“ gehören auch nach Friedländer II 202 zu den Gemeinplätzen antiker Rhetorik. In XIV 297, 1 nennt Afrahat in einem Atemzug „ein sündiger Mann, ein Schurke und Reicher“. Diese Begriffe sind offenbar durch bittere Erfahrung zusammengeschweißt worden. Philo, Vita Mosis II 85, 30ff. sagt: „Die meisten vom Glück Begünstigten fallen über die Niedrigen her und nennen sie „Auswurf“, „lästiges Gesindel“ und „unnötigen Ballast für die Erde“. Vgl. zum Thema sodann Schilderungen wie in Philo, somnia I 665, 47ff.; 639, 26ff. und 665, 25ff., sowie Jos. B I 602.

„Er macht die Kleinen groß und verachtet die Großen“ usf. Aber am reichsten blüht unserem Autor das Feld von Satzantithesen, wo er im Geiste der späteren antiochenischen Schule den alttestamentlichen Typus (ܠܚܐܝܬ VII 146, 21 oder ܠܚܐܝܬ 148, 20) seiner neutestamentlichen Erfüllung (ܠܝܝܬ VII 146, 21 und 148, 20)¹ gegenüberstellt. So finden sich in XII 223, 16ff. elf Gegensatzpaare, in denen Begebenheiten der israelitischen Geschichte im Sinne von Typen christlichen Heils- und Erlösungsgeheimnissen gegenübergestellt werden. In VI 123, 13ff. werden 19mal Elia und Johannes der Täufer, sowie Elisa und Christus in ihren beiderseitigen Lebensumständen, Wirksamkeit und Wundertätigkeit einander gegenüber gestellt. XI 215, 12ff. bietet acht Gegensatzpaare: Josua, Sohn des Nun und Christus. Und von Antithesen dieser Art ist endlich von 403, 19ff. ab der größere Teil der Homilie XXI angefüllt.

10. Emphase durch Zusammenfassung.

Nach Mehren S. 108f. besteht die Zusammenfassung, die *ἀνακεφαλαίωσις* der griechischen Rhetoren, darin, daß mehrere Begriffe in ein Urteil zusammengefaßt werden. Diese Definition ist für die verschiedenen bei Afrahat vorkommenden Arten der Zusammenfassung zu eng und einseitig. Die Zusammenfassung im Sinne Mehrens findet sich bei unserem Autor gewiß vor. Aber häufiger ist sie bei ihm ein Ruhepunkt in der Darstellung, ein betonter und zusammenfassender Ausblick auf Vorangegangenes oder Kommendes.

a) Zusammenfassungen im Sinne Mehrens.

XI 205, 18ff.: „Abel und Henoch und Noah und Sem und Japhet fanden nicht durch die Beschneidung Wohlgefallen vor Gott, sondern jeder von ihnen, weil er den Bund seiner Zeit hielt und glaubte, daß“ usf. XIV 262, 21f.: „Der Sohn und die Tochter und das Weib der Jugend sind die geliebtesten Glieder (der Familie).“ XIV 284, 3f.: „Und Himmel und Erde und alle Geschöpfe tun seinen Willen zu jeder Zeit“ und XXIII

¹ In XII 221, 5 heißt das Vorbild auch ܠܝܝܬ und die Erfüllung ܠܝܝܬ (vgl. auch 221, 17: ܠܚܐܝܬ und ܠܝܝܬ). Vgl. auch Hebr. 10, 1 und Jos. B II 28: *σκιά* „Schatten“ und *σῶμα* „Wirklichkeit“.

497, 5f.: „Die Sonne und der Mond und die Sterne und die Winde und die Blitze und die Wolken und das Feuer und das Wasser: diese alle sind Geschöpfe, die einen bestimmten Lauf haben.“

b) Zusammenfassung in extensivem Sinn einer Reihe im Vorausgegangenen entwickelter Begriffe.

Ein Beispiel dieser Art findet sich in Gen. 2, 4a. Es ist bei Afrahat am häufigsten von allen vertreten. Z. B. I 9, 10f.: „Alle diese (aufgezählten) Dinge fordert der Glaube.“ I 22, 10f.: „Alle diese (aufgezählten) Wunderkräfte werden durch den Glauben bewirkt.“ I 22, 17f.: „Das (alles) ist der Glaube der Kirche Gottes“: II 43, 12f.: „Das alles tut unser Erlöser an uns um seiner großen Liebe willen.“ XIV 256, 8: „Alle diese (Aufgezählten) hat Haß und Streit zugrunde gerichtet.“ 192, 1f.: „Alle diese (aufgezählten Patriarchen) waren Hirten, welche die Herde weideten und lieblich leiteten.“ Weitere Proben finden sich in I 23, 1f.; II 25, 21f.; III 45, 17; 51, 12; IV 63, 19ff.; V 101, 16f.; VI 118, 4ff.; 119, 5; IX 179, 21; 186, 12; XIV 253, 16 und XXII 430, 20f.

c) Zusammenfassung in intensivem Sinn.

Hiervon seien zwei Beispiele angemerkt: II 40, 7f.: „So (כִּי) liebte David und wurde geliebt“ usf. und III 49, 12f.: „Und so ward das Fasten, das die Kinder Israel hielten, ihnen zum Verderben.“

d) Die auf eine mehr geschichtliche Darlegung zurückweisende Zusammenfassung.

IV 65, 5: „Das ist die Geschichte (כִּי כִּי) von dem Gebet des Jakob.“ VIII 163, 15f.: „Das ist die Güte, die sie in den Gräbern erzählen“ und XIV 262, 4f.: „Das war der leichte Tadel, den Eli seinen Söhnen gab.“

e) Vorwärtsweisende Zusammenfassungen im Sinne unseres „usw.“.

XIV 291, 17f.: „Und es ist vieles Ähnliche, das geschrieben ist, in vielen Geschlechtern“; ebenso 297, 8. XIV 274, 18: „Nebst noch vielem anderen, was geschrieben ist.“ XXIII 499, 4f.: „Und auch die übrigen Gebote sind also.“ XVIII 351, 13f.:

„Und viele gibt es gleich diesen, denen es besser gewesen wäre“
usf. Nach einer enumeratio setzt Afrahat im XV 319, 13f. den
Vermerk: „nebst anderen Dingen“ (ܠܬܝܪܐ ܕܝܬܝܪܐ) und in
XXII 430, 1f.: „Überhaupt (ܝܬܝܪܐ) gibt es dort (im Himmel)
keine Unvollkommenheit.“

f) Zusammenfassung als Bestandteil des Epilog.

Literarische Vermerke streut Afrahat ziemlich oft in seine Homilien ein¹. Mit großer Regelmäßigkeit stellt sich aber im Epilog eine Zweckzusammenfassung ein von folgender Gestalt: Z. B. IV 62, 16f.: „Diese ganze Beweisführung über das Feuer habe ich dir geschrieben, damit du“ usf. VII 151, 15ff.: „Das alles habe ich dir geschrieben, mein Lieber, weil es in unserer Zeit Leute gibt, die“ usf. XVI 331, 2ff.: „Dieses kurze Memorial habe ich dir geschrieben über die Völker, weil die Juden sich rühmen und sprechen: Wir sind das Volk Gottes und die Kinder Abrahams.“ XXII 227, 16ff.: „Diese wenigen Worte der Belehrung habe ich dir geschrieben als Verteidigung gegen die Juden.“ XIII 244, 7f.: „Diese kleine Belehrung habe ich dir geschrieben über den Sabbat gegen diejenigen, die sich dessen rühmen.“ Ganz ähnliche Zweckzusammenfassungen finden sich in II 34, 4; IV 71, 6f. und 11ff.; VIII 160, 1ff.; 172, 7ff.; XVIII 355, 3ff.; XXI 399, 11ff.

11. Die Stilmittel al-laff wan-naschr und at-taqsīm.

Al-laff wan-naschr heißt wörtlich „das Zusammen- und das Auseinanderwickeln“. Die Stilfigur besteht nach Mehren S. 108 darin, daß man mehrere Gegenstände nacheinander aufzählt oder unter eins zusammenfaßt, nachher aber das zu einem jeden Gehörige folgen läßt. Nach diesem Stilmittel ist die ganze IV. Homilie disponiert: IV 60, 7ff. finden sich die Thesen (der laff), und im folgenden werden die Thesen entwickelt (an-naschr).

1 Die literarischen Schlußvermerke in XXII 440, 15ff. und XV 319, 14 f. haben Ähnlichkeit mit demjenigen bei Jos. A XX 259ff. Nach A XX 267f. will Jos. vier weitere Werke verfassen, καὶ τὸ θεῖον ἐπιτρέπη, und nach XV 319, 14ff. will auch Afrahat weitere Traktate schreiben, כמלכ ד כמנ. ו ג. מ. כ. ו. כ. Vgl. auch zu A XX 259ff. den Schlußvermerk Afrahats in XXII 440, 15ff.: „Ich habe die 22 Reden nach meiner Fassungskraft geschrieben.“

Unberücksichtigt scheint bloß 60, 7f. „das Wenden der Sintflut“ geblieben zu sein. In Homilie I geht „das Auseinanderwickeln“ voraus und der laff folgt in I 22, 2ff. So ist offenbar auch der Prolog zum Johannesevangelium zu verstehen. Er ist ein laff zum nachfolgenden naschr der Evangelien Erzählung (vgl. zur Sache Belser, Das Johannesevangelium S. 22). Ähnlich bietet XXI 415, 9ff. eine Zusammenfassung und tiefere Begründung all dessen, was Afrahat von XXI 403, 14ff. an ausgeführt hat, nur wird statt Josia Micha eingesetzt, während Jephthah und Hiskia ganz weggelassen werden. Erweitert um einige Glieder kommt ein zweiter laff in XXI 416, 5ff. Hierher zu rechnen ist wohl auch III 51, 3ff.: „Auch die Irrlehrer fasten und gedenken ihrer Sünden, aber einen Herrn, der es ihnen lohnt, haben sie nicht: Denn wer wird es dem Marcion lohnen, der usf. Und wer wird es dem Valentinian lohnen, der usf. Oder wer wird es lohnen der Sekte des verdammten Mani“ usf.¹. Ebenso XIII 242, 19ff.: „Am Sabbat brachten die Priester das Opfer dar: sie schlachteten und zogen die Opfertiere ab und spalteten das Holz und zündeten das Feuer an.“ Also ebenfalls eine Zusammenfassung in Form eines allgemeinen Satzes und ein Auseinanderwickeln in die einzelnen Phasen oder Tätigkeiten.

Sehr nahe verwandt mit der Redefigur der Zusammenfassung und des Auseinanderlegens ist das Stilmittel, das die arabischen Stilisten at-taqsīm „die Verteilung“ nennen (vgl. Mehren S. 109). Hier werden im Eingang die Gegenstände genau ausgeschieden, von denen alsdann das einem jeden Zukommende ausgesagt wird, während bei dem oben behandelten Stilmittel die einzelnen Rückbeziehungen nicht so deutlich fundiert werden. Hiervon lassen sich bei Afrahat vier Beispiele aufzeigen: IV 75, 14ff.: „Es gibt Bitt-, Dank- und Lobgebet: Bittgebet, wenn man um Verzeihung bittet für seine Sünden; Dankgebet, wenn du dankst deinem Vater im Himmel, und Lobgebet, wenn du ihn lobst wegen seiner Werke.“ XIX 365, 17ff.: „Zweimal erlöste Gott Israel, das eine Mal aus Ägypten, das andere Mal aus Babylon, aus Ägypten durch Mose und aus Babylon durch Esra.“ XXIII 460, 21ff.: „Der Herr nahm drei Jünger mit (auf den Berg der Verklärung): Simon, Jakobus

¹ Ist die Reihe der Irrlehrer nicht vollständig, handelt es sich freilich eher um die Stilfigur der exempla.

und Johannes: Simon, den Fels, das Fundament der Gemeinde, und Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Gemeinde“, und endlich XXIII 502, 16f.: „Um jene Zeit weissagten ihnen Jeremia und Heseqiel: Jeremia in Jerusalem und Heseqiel in der Gefangenschaft in Babel.“ Ein hübsches Beispiel bietet Joh. 16, 8ff.: „Wenn dieser (der heilige Geist) kommt, wird er der Welt zum Bewußtsein bringen, daß es eine Sünde, eine Gerechtigkeit und ein Gericht gibt: eine Sünde, weil sie an mich nicht geglaubt; eine Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; ein Gericht, weil der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist.“

12. Rhetorische Steigerung biblischer Ansätze.

Als Corollar zu dem vorausgegangenen Abschnitt über die Emphase möge kurz versucht werden, zu zeigen, wie Afrahat im Fluß rhetorischer Darlegung biblische Positionen um eines vermehrten Eindruckes willen steigert und verstärkt. Die emphatische Zerdehnung des Wortes **ܠܟܝܢ** in Gal. 3, 24 haben wir oben S. 14 bereits namhaft gemacht (II 26, 6). Matth. 25, 21 liest „ein guter und getreuer Sklave“, Afrahat I 23, 9f.: „ein guter und braver und getreuer Sklave“. Nach Gal. 2, 9 sind Jakobus und Johannes die „Säulen der Gemeinde“, nach Afrahat XXIII 461, 2 „die festen Säulen der Gemeinde“. Zu Luk. 4, 38 verstärkt Afrahat VIII 170, 9f. das Adjektiv **ܠܗܘܐ** durch ein zweites **ܠܗܘܐ**: „ein großes und schweres Fieber“. Ähnlich liest XXII 498, 1 „der lebendige und heilige Geist“. Nach XIV 301, 5f. fällt der Same auf „gute und gepflügte“ Erde¹. Aus Ez. 34, 14 vereinigt X 195, 3 beide zerstreute Epitheta auf ein Substantiv: „gute und fette Weide“. Ähnlich reden XIV 287, 14 und 288, 17 vom „schmalen und engen Weg“, während die Bibel sagt: „Eng ist die Pforte, und schmal ist der Weg.“ Die epizeuktische Steigerung in XIV 269, 4; VIII 165, 18 und 19f. haben wir in dem betreffenden Abschnitt bereits erwähnt. Hierher gehören aber auch sonstwie emphasierte Ausdrücke wie II 42, 10: „um seines großen Friedens willen“; 42, 19: „um seiner großen Liebe willen“ und 43, 5: „seine vollkommene Arzneikunst“. In der Homilie über den Sabbat, in der der biblische Begriff des „Ruhens Gottes“ im Mittelpunkt des Interesses steht, verstärkt Afrahat

¹ Für *ἀγαθή* hat die Peschitta allerdings ebenfalls zwei Epitheta.
LSSt. NF. 4.

z. B. in XIII 231, 5; 239, 17; 241, 4f. und 6 den einfachen Ausdruck **נ** (in Peschitta Ex. 20, 11 und Gen. 2, 2) in „er ruhte und rastete“ (**נ**). Peschitta Luk. 16, 21 liest „verlangte“, Afrahat XX 381, 20f. und 382, 17: „er verlangte und begehrte“. Joh. 7, 37 verstärkt Afrahat in IV 64, 14f. zu: „Jesus rief und sprach mit sanfter Stimme.“ Joh. 11, 43: „Er rief mit lauter Stimme“ gibt er in VIII 165, 21 mit: „Er betete und rief mit lauter Stimme und sprach.“ Statt „sein Antlitz leuchtete wie die Sonne“ (Matth. 17, 9) sagt Afrahat II 42, 23f.: „Und da er auf den Berg stieg, um zu beten, wurde der Glanz der Sonne von seinem Lichte übertroffen.“ Luk. 16, 24 redet allgemein von der „Fingerspitze“; II 43, 10 sagt hingegen: „Der reiche Mann in der Scheol verlangte Wasser für die Spitze seines kleinen Fingers“ (**כ**). In XXIII 447, 20f. sagt Afrahat: „Der Mensch erhielt als Strafe den Fluch, daß er als Schlangenspeise dienen sollte“, eine Emphase per conclusionem: Der Mensch soll zur Strafe Staub werden; Staub fressen aber muß zur Strafe die Schlange, also wird der Mensch Schlangenspeise.

Als rhetorische Abschwächung sei hier einzig angemerkt VI 105, 5: „Die Last des Tages“ statt Matth. 20, 12:: „Die Last und Hitze des Tages.“

II. Stilmittel des rhetorischen Effekts.

In seinem vorgefaßten Schema zwingt König S. 42ff. Ironie, Sarkasmus und verwandte Stilerscheinungen in die Rubrik „Steigerung der Deutlichkeit des Ausdrucks“. Besser wird man sie als rhetorische Effektmittel ansehen, die darauf ausgehen, in der ihnen eigenen wirksamen Art den Gegner zu bezwingen und auf Hörer und Leser einen tieferen Eindruck zu machen: Es sind die verhaltene und beißende Ironie, der überlegene Humor, die deductio ad absurdum, die theatralische Geste der Simulation und die Kühnheiten des Oxymoron, der Paradoxie und der Hyperbel.

1. Die Ironie.

Die gewöhnlichste Form der Ironie ist jener verhaltene Spott, bei dem die Worte das gerade Gegenteil von dem besagen, was sie zu besagen scheinen (illusio). Die klassischen Rhetoren handhaben sie meistens als eine spottweise Anwendung von Lob oder Tadel. Bei Afrahat findet sie sich nur in der ersten Form vor. Ihre Topen sind zunächst fast regelmäßig da zu treffen, wo unser Autor mit jüdischen Rabbinen disputiert. In XXI 395, 7f. sagt er z. B. zu einem mit ihm disputierenden Juden: „Es ist sehr schön (יָדָעְ אֵל), daß ich von dir vernehme, daß Gott mit euch ist. Ich will dir aber nur soviel sagen“ usf. „O du weiser Schriftgelehrter!“ apostrophiert er in XIV 272, 20. „O du weiser Anwalt des Volkes!“ in XVIII 348, 15; oder in XV 313, 13: „Sag an, du Gesetzeslehrer, du weiser Lehrer des Volks!“¹ Ironisch behandelt Afrahat auch gewisse Rechtszustände seiner Zeit, wenn er in XIV 250, 16ff. sagt: „Heute werden in unserem Volke weise Richter gefunden,

¹ Ähnliche Beispiele dieser Art in XVII 340, 6f.; XI 203, 16; XII 219. 11f.; 222, 16.

die ein so überragendes Urteil haben (ܠܗܡܢܗܡ ܠܗܚܝܬܐ), daß sie den Menschen, noch bevor sie ihn vor Gericht bringen, richten und verurteilen können¹.“ Ironisch zu nehmen ist auch die Schlußfrage zu der Parabel vom Sklaven, der sich in Abwesenheit des Herrn gegen seine Mitsklaven brutal benommen hat: „Was sagt ihr da, unsere Brüder, wird wohl sein Herr diesen Haushalter loben?“ (XIV 252, 8f.).

Afrahāt streift auch „ein Hauptthema der Persiflage des Alten Testaments“, nämlich „die satirische Charakteristik der Idole“ (vgl. König S. 43). In V 82, 21ff. macht er zu dem II. Kön. 19, 37 erzählten gewaltsamen Tod Sanheribs im Tempel des Gottes Nisroch die ironische Bemerkung: „Der ermordete Sanherib wurde im Hause seiner Zuflucht hingeworfen und fiel hin vor seinen Gott. Und nett (ܠܗܝܬܐ) war es auch, daß dieser eine Opfergabe wurde für den Gott, auf den er seine Hoffnung gesetzt hatte und (dazu) im Hause seiner Anbetung, und sein Leichnam ein Denkmal (ܠܗܝܬܐ) für seinen Götzen.“ In XXI 413, 11 redet er von der „Anbetung der toten Götzen“ (vgl. XXIII 468, 7). Vgl. dazu Partien wie Jeremiasbr. V. 3—51, wo erzählt wird, wie man die Götzen von Zeit zu Zeit vom Staube reinigen müsse, der aus dem Tempel von den Füßen der Besucher auffliege, wie der Opferrauch ihre Gesichter schwärze, wie Fledermäuse ihnen auf Kopf und Leib flögen und selbst Katzen sich auf sie setzten. Solcher Art seien diese Götter.

Mit verhaltenem Spott redet Afrahāt in XIV 295, 18ff. von dem Menschen, der sich von des Teufels Schmeicheleien betören läßt: Alsdann „lacht er (der Teufel) über ihn und macht ihn zu seinem Sklaven, der seinen Willen tut. Und jener merkt es nicht (einmal), daß er verkauft ist ohne Kaufpreis und sieht nicht, daß er blind ist“.

Auf dem bekannten rhetorischen Gemeinplatz der Alten bewegt sich Afrahāt, wenn er seinen beißenden Spott ausgießt über den Tod der Reichen und Schlemmer. In XXII 423, 8ff. sagt er: „Der Tod legt euch keine leckeren Speisen vor und kredenzt euch keinen lieblichen Trank. Nun haben sie Ruhe von den Genüssen und denken nicht mehr daran. Das Gewürm

1 Daß das ironisch gemeint ist, zeigt bald nachher die Bemerkung XIV 251, 20f.: „Geringer (eigentl.: jünger) an Wissen sind diese Richter als die kleinen Knaben des Königs Rehabeam.“

verzehret da ihre Leiber, und mit Finsternis sind sie umkleidet über ihre schönen Gewänder.“

In der Partie XXII 425, 2ff. bietet Afrahat auch Proben für das, was man „Ironie des Schicksals“ genannt hat. Z. B. 2ff.: „Solche, die darauf pochten, daß ihre Kraft nicht abnehme: ihre Leiber werden bestattet am Todestag von solchen, die (viel) schwächer waren als sie“ und 4f.: „Und solche, die sicher waren, daß sie bei ihrem Tod in Ehren bestattet würden, die trifft es, daß sie von Hunden gefressen werden.“

2. Der Sarkasmus.

Beim Sarkasmus „enthält die Rede zum Ausdruck herben Spottes eine *contradictio in adjecto*“ (vgl. Mehren S. 125). Diese *contradictio* tritt in dem Beispiel in III 47, 21ff. besonders am Anfang stark hervor: „O Isebel, die du Ahab verführt hast, wo ist dieser Gott, den Nabot gelästert (haben soll)? Ist es der, dessen Altar du zerstört hast, oder der, dessen Propheten du getötet hast? Oder welchen König hat er gelästert? Ist es der, welcher das Gesetz übertreten hat und das Eigentum des Nabot rauben wollte?“ Ferner 47, 10f.: „Du fürchtest dich vor diesem Gott, o Isebel, und entbrennst (trotzdem) in gottlosem Eifer?“ usf. Ähnlich formiert Afrahat auch die sarkastische Apostrophe an die von Isebel gedungenen falschen Zeugen: III 49, 1f.: „Ihr Männer Israels, ihr gottlosen Männer! In welchem Geschlecht habt ihr denn gehört, daß man das Fasten hielt und gleichzeitig unschuldiges Blut vergoß?“ Starke sarkastische Akzente offenbart auch die Partie XIV 270, 5ff. und hier besonders 13f.: „Wie kannst du mich lehren: verlasse diese Welt! und du bist mitten in sie hineingefallen und darin ertrunken?“ und 16ff.: „Wie kannst du mich lehren: halte Frieden mit deinen Brüdern! und du machst die ganze Welt durcheinander?“ Ganz ähnlich XIII 242, 22ff.

3. Die Malitia.

Eine starke Dosis Boshaftigkeit verrät Afrahat bei Auslegung des Gleichnisses vom Weib und den 10 Drachmen. Die Frau, sagt er in I 14, 14ff., sei die Gemeinde des Hauses Israel. Die Drachmen seien die zehn Gebote (der Dekalog). Die verlorene sei das erste Gebot. Israel konnte zufolge des ersten

verlorenen Gebotes aber auch die neun übrigen nicht halten, weil, wie die Glosse in Handschrift A sagt, die neun an dem ersten Gebot hangen. Diese gegen allen Zusammenhang verstoßende Exegese kann nur als malitiöser Hieb auf das Judentum des Ostens aufgefaßt werden und gehört sicher nicht zum festen Bestand der syrisch-theologischen Bibelauslegung. Mehr derb als boshaft ist die Wendung in XVIII 353, 4, die er einem mit ihm disputierenden Rabbi entgegenschleudert: „Alles was du, o Lehrer, aus deinen eigenen Gedanken faselst und redest (ܠܗܝܠܐ ܕܝܕܝܐ), das will ich von dir nicht hören.“

4. Der Humor.

Für besonders elegant halten die Alten jene Witze, die von einer zufälligen Ähnlichkeit der Dinge hergeleitet sind (vgl. Volkmann S. 243). Von dieser Art bietet Afrahat zwei Beispiele. In III 50, 4f. sagt er: „Die Enthaltung vom Bösen ist besser . . . als wenn ein Mensch sich demütigt und seinen Hals krümmt wie einen Haken“ (ܠܗܝܠܐ ܕܝܕܝܐ). Afrahat wendet hier den bei Jes. 58, 5c sich findenden Ausdruck „den Kopf hangen lassen wie ein Schilfrohr“ ins Komische. Eine bildhafte Anspielung voll witzigen Humors bietet auch die Stelle VI 113, 15f.: „Auf dem Weib spielte der Satan allezeit; sie war von Anfang an seine Kithara.“ Das Bild stammt vom Weingelage¹ oder vom Musikwettstreit, wo zumeist Aulos und Kithara als Begleitinstrumente den Gesang zu stützen hatten. Die Stelle erinnert lebhaft an einen Ausspruch Hamlets gegenüber Gölndenstern: „Denkt ihr, daß ich leichter zu spielen bin als eine Flöte? Nennt mich, was für ein Instrument ihr wollt: Ihr könnt mich zwar verstimmen aber nicht auf mir spielen.“ Im übrigen ist die Topik des Lächerlichen bei so fernliegenden und alten Schriftstellern wie Afrahat nicht leicht festzulegen, weil sich heute nicht mehr sicher ausmachen läßt, welche Wendungen und Anspielungen bei den Lesern oder Hörern die Saiten des Humors in Schwingung zu bringen vermochten.

¹ Nach VI 116, 20ff. kennt Afrahat solche Veranstaltungen offenbar aus Autopsie, wie man mit geschmückten Haaren und von wohlriechenden Salben übergossen, dem Wein ergeben, zu Tische liegt. Das ist eben die ܠܗܝܠܐ (κῶμος) in I 22, 20.

5. Die Simulation.

Für Simulation oder vorgetäushtes Nichtwissen lassen sich bei Afrahat drei bzw. vier sichere Beispiele aufzeigen. In XXIII 493, 2ff. betet Afrahat: „Zu wem sollen wir gehen, der uns erhöere? Auf wen sollen wir schauen, der uns helfe? Auf wen sollen wir hoffen, der uns erlöse? Zu wem sollen wir unser Gebet richten, der unsere Bitte annehme? Dein sind wir, und du bist unser Gott.“ Ganz gleich, jedoch nur mit zwei Fragen scheinbarer Ratlosigkeit und auflösender Antwort erscheint die Figur in XXIII 489, 8ff. Eine Simulation mit ironischem Unterton bietet XII 222, 16ff.: „Nun zeige uns, o Weiser, die drei Tage und drei Nächte, die unser Erlöser unter den Toten war! Siehe, wir finden, daß es drei Stunden am Freitag und die Nacht des anbrechenden Sabbat und den ganzen Tag desselben wahrte, und in der Nacht des Sonntag stand er wieder auf. Zähle mir nun die drei Tage und drei Nächte zusammen! Wo sind sie? Siehe, es ist doch nur ein ganzer Tag und eine ganze Nacht. — Und doch ist es richtig (ܕܠܟܝܢ ܕܠܟܝܢ)!“ Und damit folgt das Heraustreten aus dem vorgetäuschten Nichtwissen und die Aufklärung. Eine Simulation mit Beimischung von einer Dosis Humor findet sich in XVII 340, 16ff.: Afrahat sagt dem Juden, der behauptet, der Messias sei noch nicht gekommen: „Es steht geschrieben, daß, wenn der Messias kommt, die Heiden an ihn glauben werden. Siehe, ich habe von dem Glauben gehört, der Messias sei gekommen, und so hätte ich also früher an ihn geglaubt, als er gekommen ist. Er wird mich doch nicht, wenn er einmal kommt, büßen lassen dafür, daß ich an ihn geglaubt habe, bevor er gekommen war.“ Das folgende ܕܝܢ ܕܝܢ (341, 1) klingt wie: „Doch Spaß beiseite!“

6. Die Deductio ad absurdum.

Die manchmal mit einem reichen Maß von Ironie gespickte ἀπαγωγή εἰς ἄτοπον ist eine „sehr wirksame Art der Widerlegung“ (vgl. Volkmann S. 199). Sie entspricht der arabischen Stilfigur at-taslīm, „die darin besteht, daß man die Unmöglichkeit von etwas Zugegebenem oder Angenommenem durch das, was daraus folgen würde, beweist“ (vgl. Mehren S. 128). Die bei Afrahat stereotype Form des Widerlegungsmittels ist folgende: Z. B. XIV 272, 20: „Wenn dich aber jemand fragt, o weiser

Schriftgelehrter, wann ist die Verheißung gegeben worden, daß Jesus gesalbt worden ist, und wann ist die Salbung zu ihm gekommen, was willst du ihm da antworten?“ Oder VIII 154, 8ff.: „Wenn es nicht richtig ist, daß die Toten bei der Auferstehung einen himmlischen Leib anziehen, woher sollen sie dann ihren Leib bekommen, indem doch nach so langer Zeit von den Toten nichts mehr in den Gräbern aufzufinden ist?“ Diese Form: hypothetischer Vordersatz und Frage als Nachsatz zeigen auch die übrigen Beispiele in XV 313, 13ff.; 314, 1 ff.; IV 68, 10ff. und VIII 156, 3ff. in Übereinstimmung mit der Stilgestalt in Luk. 11, 19: „Wenn ich durch Beelzebub die bösen Geister austreibe, durch wen treiben dann eure Leute sie aus?“ Jedoch zeigen Proben wie XII 229, 11f. und XVIII 348, 5ff. auch imperativischen Nachsatz: „Wenn sich das nicht so verhält, so zeige mir, was du zum Beweise anführen kannst, o weiser Anwalt des Volkes, daß“ usf. Das von Mehren a. a. O. beige stellte Beispiel zeigt übrigens, daß in rhetorisch weniger pointierter Rede auch der ruhige Aussagesatz der Bedingung folgen kann: „wäre dem so, so würde“. Bei Afrahat hat sich ein Beispiel von dieser Form nicht auffinden lassen.

7. Die Paradoxie.

Die Paradoxie als die verblüffende Zusammenstellung von scheinbar unvereinbaren Dingen ist bei Afrahat, wie übrigens in der gesamten semitischen Literatur beliebt, und unser Autor bringt sie hin und wieder in wirkungsvolle Verwendung. Ein *topus classicus* im Neuen Testament ist Luk. 9, 24: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten.“ Afrahat liefert folgende Paradoxien: VI 105, 12f.: „Wenn uns nichts gehört, besitzen wir alles“, und 13f.: „Wenn uns niemand kennt, sind derjenigen, die uns kennen, viele.“ Ferner XIV 255, 4f.: „Gerade derjenige, der aus der Welt schaffte das Böse, gerade er empfing die Strafe der bösen Vergeltung.“ Dann XIV 285, 11: Das sind die, „deren Ruhm ihre Schande ist“, und XIV 286, 10: Das sind die, „deren Worte süß sind und bitterer als Wermut.“ Ebenso die Wendung in VII 137, 22: Den Kampf gegen den Teufel führen „schlafend wachend“. Offenbar gehören hierher auch XIV 267, 12: „Und Judas nahm einen Preis für den Unbezahlbaren“, und XXII

421, 11: „Jesus der Töter des Todes.“ Und unzweifelhaft auch XIV 276, 5f.: „Christus machte uns reich durch seine Armut (vgl. II. Kor. 8, 9), und er heilte uns durch seine Krankheit, und durch seinen Kreuzestod machte er uns gesund“; oder II 41, 3ff.: „Und durch seinen Tod machte er unseren Tod lebendig.“ Aus Micha 3, 5 zitiert Afrahat in XXIII 456, 10f.: „Sie beißen mit den Zähnen und predigen Frieden.“

8. Das Oxymoron.

Das Oxymoron ist seinem Wesen nach „die Verbindung eines Subjekts mit einem sein Wesen negierenden Prädikat“ (Volkmann S. 371), also ein schon durch seine absonderliche Aufmachung wirkungsvolles Stilmittel. Afrahat bringt es nicht oft in Verwendung. Sicher findet es sich in XIV 286, 11f., wo er redet von Leuten, „die Jagd machen auf ihr eigenes Verderben“ und von Leuten, die „als pfiffige Späher (חַקֵּי חַתָּל) Ausschau halten nach ihrem eigenen Untergang.“ In XXII 425, 10ff. sagt er: „Der Tod führt weg solche, die sich mit allerlei Zierat schmücken, und ein Eselsbegräbnis wird ihnen manchmal zuteil, wenn es mit ihnen zur Beerdigung kommt.“ **יִשְׂרָאֵל מִבְּרָאִי** sollte Afrahat eigentlich in Anführungs- und Schlußzeichen setzen. Denn es ist das bekannte Oxymoron aus Jer. 22, 19: Ein Eselsbegräbnis, d. h. gar kein Begräbnis (vgl. Cicero in Phil. 1, 5: insepulta sepultura). Der Ausdruck entspricht unserer deutschen Wendung: „Einen Pyrrhussieg erringen.“ Vgl. im NT.: „Mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn.“

9. Die Hyperbel.

Volkmann S. 374 definiert die Hyperbel als „zierliche Übertreibung der Wahrheit“ und macht S. 375 die Anmerkung, daß man bei ihr entweder mehr sage als geschehen sei oder mehr als geschehen könne, also etwas Unmögliches. Afrahat liefert Hyperbeln beider Art. In XIV 270, 8 sagt er z. B. „in Fesseln legen“ (**יִשְׁבֹּר**) für „es einen fühlen lassen“; in XXI 406, 3: „starb“ (**הָלַח**) für „das Volk Israel wurde zerstreut“. In XIV 268, 18 braucht er den Ausdruck **יִשְׁבֹּר** „handgreiflich ringen“ für „disputieren“. Leicht hyperbolisch zu fassen ist wohl auch XXIII 457, 12f.: „Der Blinde stößt an zur Mittagszeit (**כִּימֵלַיִל**) wie in der Nacht“ statt „bei Tag wie zur Nacht“.

Zwei Hyperbeln der Höflichkeit finden sich in XXII 443, 1: „Nach meiner Wenigkeit (ܐܕܢܝܐ ܕܡܢܝܐ) habe ich dies geschrieben“ und epist 4, 9, wo Afrahats Bibelkenntnis ein Strom (ܕܢܝܐ) genannt wird, ähnlich wie im Arabischen „ein Mann von großer Gelehrsamkeit“, „ein Meer“ (ܕܒܝܢܐ) (vgl. Tādsch al-‘arūs III 27, 10). Hyperbolisch zu nehmen ist der Ausspruch in IV 65, 6: „Was sollen wir sagen zu der Kraft des Gebetes Mosis? Sie hat keine Grenzen.“ Als Hyperbeln örtlicher Ausdehnung nennen wir zwei: XXII 425, 9f.: „Der Tod führt zu sich die Tapferen und Krieger, die gedachten, die weite Welt zu verwüsten“ und XIV 282, 5ff.: „Erheben sich und richten sich auf die Meereswellen bis zum Himmel: sie zerstäuben und sinken zurück bis in die Abgrundtiefe, und die Grenze, die ihnen geboten ist, überschreiten sie nicht.“ Zum Bildhaften dieser Figur vgl. Luk. 10, 15. Und schließlich bringt XXII 442, 10ff. noch eine Hyperbel zeitlicher Ausdehnung: „Wenn die Tage eines Menschen so viele würden wie all die Tage der Welt, von Adam angefangen bis zum Ende der Zeiten, und er säße und sänne nach über die heiligen Schriften, er vermöchte doch nicht all die Kraft der Tiefe der Worte zu erfassen.“ Vgl. zur Form Joh. 21, 25: „Wollte man das im einzelnen niederschreiben (was Jesus noch getan hat), so würde, glaube ich, die Welt die Bücher nicht fassen können, die da zu schreiben wären.“ Vgl. hierzu auch die hyperbolischen Bilder aus dem buddhistischen Osten: „die Weisheit des Erleuchteten“ (Buddha) wird verglichen mit dem „Sand am Ganges“, dem „Wasser im großen Ozean“ und den „Blättern, die droben hangen im Sinsapawalde von Kosambi“ (vgl. Oldenberg, Buddha 5. Aufl. S. 235 und 328).

III. Stilmittel der Lebendigkeit und Bewegtheit.

Ein allgemein anerkannter Vorzug schriftstellerischer Äußerung ist zunächst ein den Umständen angemessen wortknappes und kraftvolles Vorandrängen der Darstellung und sodann Lebensfülle und Abwechslung in den Darstellungselementen. Das Gegenteil hiervon ist Umständlichkeit, Mattheit und Stagnation im Redefluß sowie tote Einförmigkeit in der Verwendung der Stilmittel.

Offensichtlich hat nun gerade dieses Negative bei Afrahat eine gewisse Vorherrschaft inne. Schon angesichts der überaus zahlreichen zwei-, drei-, vier- und selbst fünffach gesetzten Synonyma, die wir unter dem Gesichtspunkt rhetorischer Emphase betrachtet haben, wurde der Verdacht rege, ob es sich hin und wieder nicht vielmehr um Wortpleonasmen handeln könnte. Ohne Zweifel finden sich aber solche Pleonasmen in XV 308, 20: „Die heidnischen Heiden“ (كفار كفرة); XXI 410, 2: „Tote Leichname“ (كذلك كذا); XXII 425, 15: „Der Tod führt die Gefangenen an einen finsternen Ort, wo kein Licht ist“ und XIV 285, 13: „Das sind stumme Hunde, die nicht bellen können.“

Auch Palindromien können bei Afrahat aufgezeigt werden: z. B. IV 60, 3: „Schweigen mit reiner Gesinnung ist mehr wert als eine laute Stimme, wenn ein Mensch schreit“; IX 188, 2f.: „Wenn aber dem Hochmütigen, der sich nicht demütigt, Erniedrigung widerfährt, dann ist sein Fall groß, darum, daß er sich in seinem Hochmut nicht gedemütigt hat.“ Ähnlich VI 121, 20ff.: XIV 255, 7f.; XXII 439, 1f.

Wenn man sich im einzelnen Fall dieser Palindromien auch darüber streiten könnte, ob nicht doch irgendwie durch sie ein Gedankenfortschritt erzielt worden ist, wer wollte sich anheischig machen, alle Tautologien, alle stilistischen Umständlichkeiten, alle matte und schleppende Darstellung und alle

lästigen Wiederholungen bei Afrahat aufzuzählen? Da finden sich Tautologien wie XIV 271, 1ff.: „Du bist das Auge des Leibes; du bist blind geworden; und dein Leib ist dunkel ohne das Auge. Du bist blind geworden, und der Leib ist erblindet“; VIII 167, 19f.: „Über die Auferstehung, da die Toten auferstehen, habt ihr nicht gelesen?“ usf.; IX 188, 10f.: „Die Demut ist die Quelle des Friedens, und die Bächlein des Friedens rinnen aus ihr hervor“; oder die vierfache Tautologie in XIV 251, 15ff.: „Und der König erläßt eine Amnestie in seinem ganzen Reich und zerbricht die Ketten aller Gefängnisse und entläßt die Gefangenen und läßt die Gefangenen frei ausgehen.“ XXIII 491, 10ff. variiert einen Gedanken zweimal, XXII 428, 3ff. sechsmal. Vgl. ferner II 41, 17f.; X 201, 1ff. Tautologische Wiederholungen finden sich auch in X 192, 9f. und 196, 12f.; in 192, 11ff. und 196, 13f.; in 193, 5f. und 196, 14f. Rasche Wiederkehr derselben Wendung stellt man fest z. B. in II 24, 8ff.: „Wenn du zur Untersuchung dieser beiden Gebote schreitest, an welchen die ganze Kraft des Gesetzes und der Propheten hängt, (so wirst du erkennen, daß), wenn diese beiden Gebote, an welchen die ganze Kraft des Gesetzes und der Propheten hängt, eingefügt wären“ usf., aber ebenso in VI 126, 14 und 16f., in VIII 150, 13f. und 22f., in IX 186, 5 und 187, 3f.; ferner bis zum Überdruß wiederholte Lieblingsgedanken wie z. B. der vom Staub als Schlangenspeise und dem wahren Salz in II 41, 17f.; VI 103, 14f.; 109, 10f.; 113, 21; XIV 302, 7 und XXIII 485, 15ff. und die Wendung „bis zur Erfüllung der bestimmten Zeiten“ in XVII 341, 5; XIX 374, 12; 376, 14 und XXIII 483, 18f. Eine poetisierende Ausführung in III 50, 21ff. sagt unserem Autor so sehr zu, daß er sie in XX 377, 8ff. wörtlich wiederholt.

Stilistische Umständlichkeiten ohne jede Sparsamkeit und Selbstbeherrschung im Ausdruck finden sich in VI 126, 13: „Und wenn die Zeit da ist, daß das Ende gekommen ist, und da ist die Zeit der Auferstehung, dann“ usf., ferner in II 29, 9ff.; III 45, 1ff.; VI 129, 10ff.; VII 135, 18ff.; IX 180, 15—181, 2 und bes. XXII 420, 3ff., matte, schleppende Darstellungsweisen, die sich unausgesetzt in denselben Wendungen und Ausdrücken bewegen und nicht vom Fleck zu kommen scheinen. In III 51, 21f. stellt sich eine Reihe lebhafter Kurzsätze ein, die nicht den geringsten Gedankenfortschritt erzielen.

Aber auch mit Bezug auf eine lebensvolle Abwechslung im Gebrauch der einzelnen Stilmittel muß man erkennen, daß Afrahat eine ausgesprochene Sucht und Neigung hat, eine einmal angeschlagene, ihm zusagende Satzformation ungebührlich, ja ungeheuerlich lang hinzuziehen, wodurch in der Darstellung eine unerhörte Einförmigkeit oder Monotonie entsteht. Man denke an die große Zahl gleichlaufender, einförmig thetisch oder antithetisch aufgebauter Sätze, z. B. an die 2×55 gleichlaufenden Sätze in VI 103, 4ff. und 106, 11ff. und an die gleichförmigen Satzverbindungen über Typus und Erfüllung, die fast die ganze Homilie XXI mit Beschlag belegen. Hier können Ohr und Geschmack nicht anders als durch eifrige Psalmrezitation beeinflußt worden sein.

Immerhin bleibt über Mittel der Stilbewegtheit und Lebendigkeit bei Afrahat noch so viel Interessantes zu sagen übrig, daß es der Mühe wert ist, es zusammenzustellen. Von einem rhetorisch-lebhaften und poetisch-feierlichen Charakter sind vor allem Homilie VI, XIV, XXII und die große Gebetseinlage in XXIII. Hier besonders sucht Afrahat alle ihm zu Gebote stehende rhetorische Kraft und Poesie zur Entfaltung zu bringen. Hier besonders finden sich zahlreiche lebhafte Kurzsätze, Apostrophen, Ausrufe, rhetorische Fragen, dialogische Ansätze, paränetische und literarische Hinweise, auch Gedrungenheit im sprachlichen Ausdruck und kraftvolles Voranschreiten in der Darstellung, so daß der Tribut, den unser Autor vor allem hier trotz der Steifheit seiner Mentalität und Sprache an eine zunftmäßige Rhetorik leistet, immerhin anzuerkennen ist.

1. Mittel der Stilgedrungenheit.

Die Lebendigkeit der schriftstellerischen Darlegung manifestiert sich vor allem in einer gewissen Gedrungenheit des Sprachstils. Sie besteht zunächst darin, daß für den Ausdruck eines Gedankens nur so viele Worte aufgewendet werden, als notwendig sind. Auf diese Weise wird der Redefluß in seinem Vorandrängen durch keinerlei überflüssigen Ballast aufgehalten und behindert, und es entsteht ein Redetypus, wie ihn z. B. XXIII 468, 12f. darbietet: „Hiskia erkrankte und betete und genas von seiner Krankheit.“ Afrahat bringt aber auch (in beschränktem Maß) seine besonderen Mittel zur Anwendung, um am Ausdruck Einsparungen zu machen. So z. B.

a) Die Asyndese.

Die Asyndese ist insofern ein Exponent des lebendigen Sprachstils, als die hemmende Verbindungspartikel in Wegfall kommt. Wir haben früher schon bemerkt, daß Afrahat ein ausgesprochener Liebhaber des Polysyndeton ist, das die Gravität, um nicht zu sagen, die Schwerfälligkeit seines Stils mitbegründen hilft. Die vorandrängende Asyndese, wie sie z. B. die lebhaftere Rhetorik des Hosea zielt, ist bei unserem Autor eine Seltenheit und kaum anderswo als in der großen Gebetseinlage in XXIII anzutreffen. Z. B. 489, 6f.: „Groß ist unsere Schande; zerstreut ist unser Volk; vergessen unser Blut; beschimpft ist unser Bund.“ Oder bei den lebhaften Imperativsätzen in 489, 2f.: „Erhöre unser Gebet! Nimm an unser Flehen! Siehe an unsere Schmach! Merk auf unsere Niedrigkeit!“¹ Glanz gleich die kraftvolle Gebetspartie in 488, 5f. Ebenso selten wie die Asyndese ist bei Afrahat die einfache Syndese (z. B. XXIII 489, 3ff.; 490, 20f.).

Eine Asyndese der listenförmigen Aufzählung (die eigentlich ja nicht hierher gehört), findet sich in XXIII 481, 6ff., wo die Jahre der Führerschaft von israelischen Volkshäuptern aufgezählt werden. Die Asyndese bei vereinzelter Ausdrücken haben wir bereits im Abschnitt über die Emphase angemerkt.

b) Die Brachylogie bei Ausrufen.

Ausrufe pflegen naturgemäß ihre Ausdrucksweise auf den Stand größtmöglicher Gedrungenheit zu bringen. Z. B. I 20, 7: כִּי אֶחָד „kurz!“ statt „um es kurz zu sagen“ (כִּי אֶחָד אֶחָד). Ferner Schwurformeln wie in VI 133, 20: בְּחַיַּי „bei deinem Leben (beschwöre ich dich), steh auf und bete!“ Ähnlich VII 144, 13: „Bei der Barmherzigkeit Gottes!“ Und endlich in dem Ausruf bei der Disputation: „So ist es, und nun ist's fertig!“ (כֵּן הָיָה וְעַתָּה); vgl. ital. „basta!“

c) Brachylogische Ausdrücke und Wendungen.

Größer ist bei Afrahat die Liste von brachylogischen Ausdrücken und Wendungen, die eigentlich nur durch zu ergänzende Attributivsätze zum adäquaten Verständnis gebracht werden können. Z. B. I 22, 21: „Die Verblendung der süßen Worte“ (הַחֲסָדִים הַטְּהוֹרִים) = die Verblendung, die durch süße

¹ Handschr. B hat hier einfache Syndese.

Worte herbeigeführt wird; V 96, 2; XXIII 452, 8: „bei seinem Leben“ (ܠܚܝܬܐ) = als er noch am Leben war; IV 72, 14: „Der Bringer der Gebete“ (ܠܬܝܠܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) = derjenige, der die Gebete der Menschen von der Erde zu Gottes Thron bringt (Gabriel); VI 125, 8: „Die Geburt des Wassers“ (ܠܬܝܠܝܬܐ ܕܡܝܐ) = die Wiedergeburt, die aus dem Wasser (und dem hl. Geiste) geschieht (Taufe); ähnlich VI 108, 10; ferner III 51, 4f.: „Ein Lohn-Herr“ (ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) = ein Herr, der es irgend jemanden heimzahlt; XXIII 498, 16: „Ihr Herr der Gebote“ (ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) = ihr Herr, der ihnen die Gebote gegeben; IX 179, 13: Gott „der Herr des Schreibens und Auslöschens“ = der Herr, der die Namen der Auserwählten in das Buch des Lebens schreiben und wieder auslöschen kann; IV 65, 13: „Das Kalb der Sünde“ = das goldene Kalb, wegen dessen die Israeliten in die Sünde der Götzenanbetung fielen; XV 311, 4: „Die Israeliten waren Hirten von der Anbetung (ܠܬܝܠܝܬܐ) der Ägypter“ = Hirten von Schafen, Kälbern und Stieren, dem Gegenstand der Anbetung bei den Ägyptern, ähnlich in XV 309, 14, aber aufgelöst in XVI 330, 1f. und XXI 413, 11; ferner XXIII 486, 20: „Der Geist Christi ist in uns verborgen als Heilmittel für unsere Leiber“ = er heilt unsere Leiber, die gestorben sind, durch die Auferstehung; VI 116, 17: „Rede deine Worte mit der Waage“! = wie wenn du sie auf einer Waage wägst (ähnlich IX 188, 8f.). Brachylogisch sind auch folgende zwei gedrungenen Ausdrucksweisen: XVII 339, 17f.: „Seine Qual unseretwegen“ (ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) = die er für uns erduldet hat und XXIII 459, 17: „Wenn Christus nicht gestorben wäre durch den Leib von uns“ (ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) = durch den Leib, den er von uns empfangen hat. Eine Brachylogie ist auch die (wohl rabbinische) Ausdrucksweise in XXIII 470, 18 und 471, 3: ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ: „er wurde versammelt (zu den Vätern), bevor das Böse (hereinbrach)“; ebenso die Wendung XIV 289, 18f.: „Er (der Teufel) entleert sie (gewisse Menschen) wie leere Gefäße (ܠܝܬܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ)“ = er entleert sie so, daß sie hohl sind wie leere Gefäße, und XXI 413, 21f.: „Weil Murdekai (in der Asche) saß und sich in einen Sack kleidete“ usf. Als gedrungenen, disgruente Ausdrucksweise muß endlich noch angemerkt werden III 48, 20f.: „Ein Zeugnis der Lüge und das Blut vergießt“.

d) Die Ergänzung von Satzteilen.

Einsparungen im Ausdruck werden von Afrahat ziemlich häufig gemacht auch mit Bezug auf Subjekt, Objekt und Prädikat. Eine Brachylogie in bezug auf das Subjekt findet sich z. B. in XXII 420, 12: „Der Tod (fing an) zu zittern und sich zu ängstigen und verwirrt zu werden.“ In I 22, 2ff. wird das Subjekt (ܠܗܘܐ) nur einmal gesetzt für 22 Kurzsätze. So ähnlich in IV 60, 7ff.; 65, 6ff.; 66, 14ff. und 19ff.; XIV 255, 23ff.; 256, 13ff.; 289, 21ff.; II 41, 17f.; XXII 428, 19ff. Fälle, wo das Objekt nur einmal gesetzt wird für eine Mehrheit von Verben, sind bei Afrahat ebenfalls häufig zu finden, und zahlreiche Belege dafür können im Abschnitt über die Emphase bei synonymen transitiven Verben gefunden werden. Z. B. XVII 336, 2f.: „Von all seinen Geschöpfen hat Er geehrt und erhöht und herrlich gemacht die Menschenkinder.“ Eine Brachylogie hinsichtlich des Prädikats findet sich z. B. epist. 4, 16ff., wo „ich glaube nur“ bloß einmal gesetzt wird und doch zehn abhängige Sätze regiert. Hierher gehören überhaupt die zahlreichen Satzgefüge mit nur einmal gesetztem Vordersatz und einer Mehrheit von Nachsätzen wie z. B. in VI 113, 20ff.; 116, 12ff.; III 51, 21f.; XIII 233, 15ff.; X 195, 11ff.; XIV 247, 7ff.; 255, 12ff.; XXIII 489, 3ff.

e) Das Zeugma.

Das Zeugma ist seinem Wesen nach ideelle Disgruenz, bei der regierende Verben auf Satzteile bezogen werden, auf die sie sich nach ihrer Natur und Bedeutung nicht mehr beziehen lassen. Da es sich also um (widerrechtlich) zusammengezogene Sätze handelt, nennen die Alten das Stilmittel auch *σύνληψις* (vgl. Volkmann S. 405f.). Klassisch ist gleich in der ersten Homilie das Beispiel 22, 18ff.: „Und daß man sich losmache vom Halten (ܐܝܠܐ) der Stunden und Wochen und Monate und Jahre und Wahrsagerei und Zeichendeuterei und chaldäischer Kunst und Zauberei und von (ܐܝܠܐ) der Hurerei und von dem Gesang (Trinkgelage)“ usf. Der Infinitiv ܐܝܠܐ regiert vier kongruente und vier disgruente Objekte. Darauf werden sechs weitere Objekte durch das jedesmal wiederholte ܐܝܠܐ enger an das so weit von ihnen entfernte Verbum finitum angeschlossen. Es liegt also keine Diskontinuität des Satzes vor, wie Bert durch die Klammer anzudeuten scheint, wohl aber ein Zeugma. Weitere

Beispiele bieten III 50, 4f.: „Und er sagt nicht, er sah das Fasten von Wasser und Brot und von Sack und Asche“. Kongruent ist „das Fasten von Wasser und Brot“, disgruent „das Fasten von Sack und Asche“. Es ist zu ergänzen „und das Bußetun in Sack und Asche“; IX 188, 14: „Abraham demütigte sich wie Staub und Asche“ = wie einer, der Buße tut in Staub und Asche; XII 229, 16ff.: „daß wir das (Pascha-)Fest halten (יִצְחָק) zu seiner Zeit von Anfang bis zum Ende: das Fasten in Reinheit, das Gebet in Wahrheit, den Lobpreis mit Eifer und die Gesänge, wie es sich ziemt“. Dem Infinitiv kongruent ist doch eigentlich bloß das erste Objekt von den vieren. Und endlich XXII 428, 14ff.: „Herrliche Bäume sind dort (im Himmel) gepflanzt, deren Früchte nie ausbleiben, deren Blätter nicht abfallen, deren Laub herrlich ist, deren Geruch lieblich ist und deren Geschmack man ewiglich nicht überdrüssig wird“. Geruch und Geschmack sind in diesem letzten Beispiel doch offenbar auf die Früchte zu beziehen und nicht auf die Bäume, auf die sie grammatikalisch bezogen werden.

f) Die Ergänzung von Redeteilen.

Die nach dieser Seite von Afrahat gepflegten Brachylogien sind die Ellipse, d. h. die Auslassung in der Satzmitte, und die Aposiopese oder die Auslassung am Satzende.

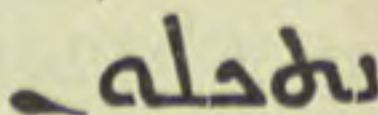
a) Die Ellipse.

Was unser Autor in seinen Homilien an Ellipsen bietet, sind fast durchweg leicht zu ergänzende verba dicendi oder cogitandi. Z. B. II 30, 6f.: „Wenn du dieses Wort genau erwägst, (so wirst du erkennen, daß) es in Wahrheit die Erfüllung des Gesetzes ist“; III 48, 10: „entbrennst in gottlosem Eifer (mit der falschen Anklage), daß“ usf. In V 99, 13 ist etwa zu ergänzen „so frage ich dich“; V 100, 19: „so antworte ich dir“; XII 228, 9: „so erwidere“; XIV 298, 11: „man spricht“; XVII 442, 1f. und XXIII 468, 14: „so wisse“; XIV 295, 17f.: „Der Teufel hetzt den Menschen auf (und sagt): Du sollst“ usf. XIV 299, 12: „mit dem Befehl“; XIV 268, 19: „es wird gefragt“. Diese Art Brachylogie ist auch im Neuen Testament nichts Unbekanntes. Vgl. Apg. 9, 17: „Der Herr hat mich gesandt (dir zu verkünden), daß du wieder sehend werdest“!

Ellipsen anderen Inhaltes sind folgende: XII 220, 21, wo

zu ergänzen ist: „Das bedeutet es“; XV 310, 11: „Dieses (tat er)“; bei den Definitionen von Bitt-, Dank- und Lobgebet in IV 75, 15ff. ist jedesmal zu ergänzen: „besteht darin“. Z. B. „Das Bittgebet (besteht darin), daß man bittet“ usf. XXI 402, 5ff.: „noch viele Jahre (verfolgt werden müssen), bis sie erlöst werden“. Durch Ellipsen verkürzt sind endlich in III 45, 12ff. sechs Sätze, in denen jedesmal zu ergänzen ist: „hat das reine Fasten gezeigt“.

β) Die Aposiopese.

Aposiopesen finden sich in XXIII 484, 15ff., wo in fünf parallelisierten Satzgefügen jedesmal der zweite Satz unvollendet abgebrochen wird. Z. B.: „Wenn sie Christus verfolgt haben, auch uns (werden sie verfolgen).“ Also gleich wie in II. Kor. 11, 22: „Sie sind Hebräer? Auch ich (bin ein Hebräer)“ usf. Auch in XV 315, 9ff. bricht der Satz in Zeile 11 nach  ab. Vgl. ferner XII 228, 14ff. und XV 312, 5f. Zwischen Aposiopese und Ellipse schwanken I 9, 14ff.: „Wenn du aber sagst: Wenn Christus als Fundament gelegt ist, wie kann dann auch Christus in dem Bau wohnen, wenn er vollendet ist . . . Beides sagt der selige Apostel“ usf. und I 6, 2f.: „Denn diese Frage, die du mir gestellt hast, (erinnert mich, was ihre Beantwortung anbelangt, an das Bibelwort): Umsonst gegeben, umsonst empfangen“ usf. Diese letztere Figur gravitiert offenbar stärker nach der Seite der Ellipse, weil eben das unmittelbar nachher folgende Zitat als Untersatz zu denken ist.

2. Mittel der Stilbewegtheit.

Als Stilmittel, die Abwechslung und Bewegung in die einförmige Darstellung bringen, verwendet Afrahat in ungleichem Maß die Apostrophe, den Ausruf, die rhetorische Frage, die direkte Rede, literarische und paränetische Hinweise und Anweisungen, Dialoge und den mit all diesen Figuren verbundenen Wechsel in Person und Satzklang.

a) Die Apostrophe.

Häufig und in verschiedener Weise nimmt Afrahat im Verlauf seiner rhetorisch gefärbten Abhandlungen direkte Fühlung mit seinem Leser, mit dem disputiereifrigen jüdischen Rabbi,

mit ganzen Ständen, ja mit der großen Menschheit, aber auch mit Persönlichkeiten der Bibel und gebetsweise mit Gott, wobei er von der dritten Person der Abhandlungsform zur zweiten Person direkter Anrede übergeht und damit einen Wechsel im Satzklang herbeiführt. Die Anredepartikel ist gewöhnlich **אֲנִי** oder **וְאֲנִי**. Hier und da kommt sie aber auch ganz in Wegfall.

Als Angeredeter figuriert normaler Weise der Unbekannte, der unseren Autor brieflich um Aufschluß in biblischen Dingen angegangen hat. Das eine Mal redet er ihn ohne jede Titulatur an wie in III 45, 7; IV 62, 17: „Höre, was der Erlöser sagt“ usf.; VI 127, 15: „Ich will dich belehren“ usf.; II 39, 15; III 46, 23; IV 73, 12: „Weiter will ich dir zeigen, daß“ usf. Oder paränetisch wie IV 75, 6ff.: „Laß nicht ab vom Gebet, sondern“ usf. (vgl. IV 76, 14 und 78, 15ff.). Häufig wird auch bloß in Form der Interjektion eingestreut ein „siehe“! (**הִנֵּה** und **הִנֵּהוּ**) bzw. „sehet!“ (**הִנֵּהוּ**). Oder dieses in Zusammensetzung wie VIII 159, 15: „Verstehe und siehe!“; XIX 371, 5f.; 372, 7f.: „Wisse und siehe!“; XXI 397, 18f.: „Berechne und siehe!“; V 100, 14f.: „Prüfe und siehe“! Aber in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle bedient sich Afrahat hierbei einer eigenen Anrede, am meisten „mein Lieber“ (**רַבִּי**). Gang und gäbe sind also Apostrophierungen wie „Höre, mein Lieber!“ (I 6, 9; II 34, 15f.), „Wisse mein Lieber!“ (II 38, 5), „Du mußt nämlich wissen, mein Lieber!“ (III 57, 1f.), „Erinnere dich, mein Lieber!“ (II 30, 17f.), „Schau, mein Lieber!“ (II 38, 5) oder dann in stärkeren Anklängen wie: „Jetzt, mein Lieber, gib mir dein Herz und deine Seele und höre die Kraft des reinen Gebets und siehe“ usf. (IV 60, 3f.) und „mein geliebter Freund!“ (**רַבִּי זַמְרַח**) (XI 202, 6; XXIII 446, 1).

In Homilie VI, die an seine Bundesbrüder gerichtet ist, verwendet Afrahat als Anrede „meine Brüder!“ (111, 8), „geliebte Einsiedler!“ (111, 19; 113, 11) und „o ihr Jungfrauen, die ihr eure Seele Christo verlobt habt!“ Und in dem Synodalschreiben Homilie XIV, das sich wendet an die „geliebten und teuren Brüder, die Bischöfe, Presbyter und Diakone mit allen Kindern der Kirche, welche bei euch sind, und das ganze Volk Gottes, das in Seleukia und in Ktesiphon und hin und her wohnt“, stehen als Anreden im Gebrauch: „meine Lieben“ (251, 21), „unsere Lieben“ (265, 9; 281, 12), „ihr unsere Brüder!“

(263, 23) und „o Brüder und Freunde!“ (245, 9). Auch in Homilie X, der Abhandlung über die Hirten, faßt Afrahat im Sinn der Reichweite des Schriftstückes einen ganzen Stand ins Auge, nämlich die geistliche Vorsteherschaft, und unterläßt es bis zur Schlußparänese (199, 18ff.), „seinen geliebten Briefschreiber“ zu apostrophieren. Hier benutzt er als Anreden „o ihr Hirten!“ (191, 6 und 12; 195, 9f.) und „o ihr Hirten, Schüler des großen Hirten!“ (197, 13f.). Ähnliche Apostrophen finden sich aber auch in Homilie VII, wo von der Buße gehandelt wird: 152, 14ff.: „O Hirten unseres Herrn!“; 153, 3ff.: „O ihr Wächter!“; 152, 4f.: „O Haushalter Christi!“; 141, 5f.: „Ihr, die ihr die Schlüssel der Himmelstüre innehabt!“; 135, 6ff.: „O ihr Ärzte, Schüler unseres weisen Arztes!“ (vgl. 138, 6f.) und 153, 8ff.: „O ihr fetten Schafe, stoßt nicht die Schwachen!“

An das ganze „Volk Gottes“ oder an gewisse Kategorien religiöser Betätigung in demselben wendet sich Afrahat mit Anreden wie: „Laß dich also belehren, o Hörer!“ (𐌲𐌹𐌶𐌰𐌹 𐌲𐌹𐌸𐌰) (XXI 400, 8f.; 401, 2 und XXIII 458, 10); „Gedenke, o Lernender!“ (𐌲𐌹𐌶𐌰𐌹 𐌲𐌹𐌸𐌰) (XXII 442, 7); „Fürchtet euch nicht, ihr, die ihr Buße tut!“ (VII 139, 20); „Weiter hört, ihr, die ihr euch bekehrt!“ (VII 140, 18f.); „O ihr, die ihr zum Kampfe gerufen seid!“ (VII 146, 3ff.); „O ihr, die ihr die Rüstung Christi angezogen habt!“ (VII 137, 19); „Ihr, die ihr verwundet seid!“ (VII 138, 3ff.); „O du, der du betest, bedenke, daß“ usf. (IV 71, 17ff.) und „O du, der du bei deinem Haupte schwörst“ usf. (XXIII 500, 7f.).

Ganze Stände ohne Unterschied der Religionszugehörigkeit ruft Afrahat in der Unterweisung über den Tod auf (XXII 422, 20ff.): Menschenkinder, Könige, Vornehme, Reiche, Räuber, Unterdrücker und Schädiger des Nächsten, die weißen Schriftgelehrten und schärft ihnen mit entsprechender Anrede ein, des Todes eingedenk zu sein. Hierher gehörten auch Apostrophierungen wie „Laß ab, o du, der du dich rühmst, erhebe dich nicht!“ (V 84, 10ff.) und „O du, der du dich brütest und selbst erhöhst!“ usf. (V 87, 20ff.), wenn nicht ein gewisser Verdacht nahe läge, daß Afrahat hier, in der Abhandlung über den Krieg König Schapur II. im Auge hätte.

Hier und da wendet sich unser Autor an das Menschenwesen im allgemeinen und gebraucht hierfür Anreden wie: „O Mensch!“

(**אָר טאָר**) (III 46, 2 und 5; XIV 272, 3 und 273, 17; XXII 437, 5f. und XXIII 497, 15); „O Mensch, der du keinen Verstand hast!“ (XXIII 497, 15); „O du unverständiger Mensch, der du deine Hoffnung auf diese Welt gesetzt hast!“ (XXII 427, 7f.) und „O Adamskind, Staub von der Erde!“ (XXIII 496, 13f.).

Afrahats apostrophiert auch den Wahrheitssucher oder Schüler, mit dem er eben disputiert, wie: „O du Tor (**אָר טאָר**), der du in diesen Gedanken stehst!“ (XVIII 352, 3ff.; XXII 439, 4); „O du Dummer (**אָר טאָר**), der solches denkt, höre“ usf. (VIII 155, 5f.; XVII 341, 1; XVIII 350, 1f.) oder „Laß dich überzeugen, du Tor!“ (**אָר טאָר**) (VIII 155, 13). Eine ironische Schülerapostrophierung findet sich in XI 203, 16 und XII 222, 16: „Wenn das nicht so ist, so zeige mir, o Weiser!“ usf.

Ziemlich umfangreich ist Afrahats Lexikon in bezug auf solche ironische Apostrophen, wenn er im Feuer des Wortgefechts gegen die feindseligen jüdischen Rabbi zu Felde zieht: „Höre, o Anwalt Israels!“ (XIX 359, 9); „O weiser Schriftgelehrter!“ (XIV 272, 20); „Wenn das nicht so ist, so zeige mir, o Lehrer!“ (**אָר טאָר**) (XVIII 352, 14ff.); „Nun, o Lehrer, wird über dich erfüllt das Wort usf. (XIV 271, 15); „Nun sage mir, Disputator (**אָר טאָר**) von Israel!“ (XVIII 346, 18f.); „Sage mir, weiser Lehrer von Israel!“ (XVII 340, 6); „Nun sage mir, o Gesetzeslehrer, o weiser Lehrer des Volks!“ (XV 313, 13); „O törichter Schriftgelehrter, Lehrer des Volks!“ (XV 318, 7f.); „O weiser Anwalt des Volks!“ (XII 219, 11f.).

Afrahats wendet sich aber in seiner Apostrophe nicht nur an gegenwärtige und gegenwärtig gedachte Personen, sondern auch an biblische, die längst der Vergangenheit angehören. Nachdem er sich eine Zeitlang mit ihnen in dritter Person beschäftigt hat, tritt er plötzlich in ein gefühlsbetontes Verhältnis zu ihnen und spricht sie rhetorisch wirkungsvoll in zweiter Person an. So apostrophiert er z. B. in V 83, 23ff. den Widder der Danielschen Vision: „O Widder, dessen Hörner zerbrochen sind, laß ab“ usf.; ferner XIV 262, 6f.: „O Eli, oberster Priester des Volks, da deine Söhne dich nicht hörten“ usf.; X 194, 14ff.: „O du törichter und nichtswürdiger Hirt, der du“ usf. (geht auf Zach. 11, 9 und 17). III 47, 21ff. bietet eine rhetorisch sehr eindrucksvolle, mit sarkastischen Akzenten und rhetorischen Fragen durchsetzte Apostrophe an Isebel: „O Isebel, die du

Ahab vernichtet“ usf. Auch die isrealitischen Männer, die von Isebel als falsche Zeugen gegen Nabot waren gedungen worden, apostrophiert Afrahat wirkungsvoll in III 48, 18ff.: „O ihr Kinder Israels, ihr gottlosen Männer, wie habt ihr . . . warum habt ihr“ . . . usf.

Schließlich bringt Afrahat, wie es solcher Schriftgattung natürlich ist, im Rahmen gebetsweiser Anrufung auch Apostrophen an Gott und an Christus (nie an Maria, Apostel oder Heilige!) zur Anwendung. Z. B. XXIII 490, 19f. und 491, 2 und 7: „Schone Herr! Schone Herr!“ Das Gebet in XIV 258, 6ff. beginnt mit dem Anruf an Gott: „O König der Welten (ܡܠܟܐ ܕܐܠܡܝܬܐ), wir beten dich an!“, dasjenige in XXIII 486, 18ff. mit doppelter Apostrophierung Christi: „Wir freuen uns deiner, geliebter Sohn (ܡܫܝܚܐ ܕܡܠܟܐ), der du“ usf. und „wir danken dir, du Arzt unsrer Schmerzen (ܕܠܦܬܐ ܕܡܠܟܐ), der du“ usf. XXIII 487, 16f. Endlich wendet er sich an Christus mit der herzlichen Anrede: „O du Guter und Freundlicher (ܕܠܦܬܐ ܕܡܠܟܐ), öffne die Tür unseren Bitten“ usf.

b) Der Ausruf.

Bei seiner im allgemeinen geruhsamen Art läßt sich Afrahat nur selten zu einer temperamentvollen Exklamation herbei nach Art derjenigen Pauli Röm. 11, 13 und Act. Thom. 165; so z. B. in IV 64, 18f.: „O ein wunderbares Geheimnis unseres Erlösers!“ oder XIV 296, 23ff. mit fühlbarer Steigerung: „O Blindheit, die den Geist verdunkelt! O Schlaf! O Todesschlummer!“ Oder mit Attributivsatz in IV 78, 5f.: „O herrliche Geheimnisse, die Jesaja vorausgesehen hat!“ und XXIII 455, 7ff.: „O wunderbare Geheimnisse, daß“ usf. Einzelne brachylogische Ausrufe haben wir oben kennen gelernt. An eigentlichen Satz-exklamationen bietet Afrahat folgende Beispiele: XIV 272, 2: „Gott bewahre mich davor!“ und XIV 258, 10: „Und du (o Gott), wie bist du gut!“ Mit drei Exklamationen dieser Art setzt unser Autor in XVIII 351, 7ff. ein und läßt die erste derselben beginnen mit ܡܠܟܐ ܕܐܠܡܝܬܐ: „O wäre doch Simri nicht geboren worden wegen seiner Hurerei! Wäre doch auch Achar in seinem Mutterleib nicht gebildet worden! Und wäre doch Eli in Heiligkeit geblieben!“ Stets die gleiche Form haben die Satzausrufe: „Heil dem und dem, der“ usf., nämlich ܕܡܠܟܐ ܕܐܠܡܝܬܐ (vgl. Pesch. Math. 5,

3ff.), z. B. XIV 259, 9: „Heil dem weisen Arzt, welcher Arzneien nimmt und sich Mühe gibt um die Kranken!“ oder 268, 10ff.: „Wohl dem, der nicht dient der Herrschaft des Bauches usf. wohl dem Menschen, der über die Erkenntnis nachdenkt!“ usf. Ebenso XI 216, 9ff. Unentschieden zwischen Ausruf und rhetorischer Frage schwankt XIV 284, 7f.: „Welches Ärgernis, unsere Lieben, ist größer als dieses!?“

c) Die rhetorische Frage.

Als ein außerordentlich geeignetes Mittel der Stilbewegtheit gilt auch die Figur der rhetorischen Frage. Sie kommt bei Afrahat in dreifacher Prägung vor: als reine rhetorische Frage, die nur die Aufmerksamkeit des Lesers wachzurufen oder als Anknüpfungspunkt für die Weiterentwicklung des Themas zu dienen hat, als rhetorische Frage, die einen positiven Behauptungssatz vertritt, und, was nun bei unserem Autor am allermeisten vorkommt, als rhetorische Frage, die einen negativen Aussagesatz zu ersetzen hat. Die ad absurdum führenden rhetorischen Fragen und den Fragetypus der Litotes haben wir bereits bei früheren Gelegenheiten kennen gelernt.

α) Die reine rhetorische Frage.

Beispiele: XVII 336, 12: „Wie verstehst du das?“; IV 69, 5f.: „Wie wird dieses Wort von dir verstanden, mein Lieber?“ IV 68, 1f.: „Warum, mein Lieber, lehrt unser Erlöser und spricht“ usf. IV 73, 2f.: „Höre aber den Propheten! Was sagt er?“ V 96, 8f.: „Was sollen wir dazu sagen?“ VI 113, 6ff.: „Was sollen wir zu Johannes sagen, der ebenfalls nicht unter Menschen wohnte?“ XVII 342, 17: „Wie kann sich dies an Saul erfüllen?“ VIII 159, 18f.: „Warum aber, mein Lieber, wollte Jakob nicht in Ägypten begraben sein, sondern bei seinen Vätern?“ Ebenso III 58, 7ff.; VI 119, 22f.; VIII 167, 19f.; XI 207, 8ff. und 17ff.; XIII 239, 19f. und XV 318, 11ff. (rhetorische Doppelfrage). Einzig XIV 252, 8 bringt den Fall einer rhetorischen Zwischenfrage in Form des Schaltsatzes: „Was sagt ihr da, unsere Brüder?“¹

¹ Den Fluß der Rede belebend kommt der Schaltsatz (vgl.: „Spricht der Herr“) häufig vor bei Deuterjesaia (vgl. L. Köhler, Deuterjesaia, Gießen 1923 S. 70f.). Als positive Aussage findet er sich bei Afrahat bloß in XIII 240, 10: „spricht er zu ihnen durch Jesaia“ und als explikativer Schaltsatz in XXIII 500, 9: „(als da sind) Vater und Sohn und Geist.“

β) Die rhetorische Frage für positiven
Behauptungssatz.

Ab und zu verwendet Afrahat die rhetorische Frage an Stelle eines betonten positiven Aussagesatzes. So z. B. XIV 264, 8ff.: „Und wußte Uzzia nicht, daß Gott“ usf.; XIV 275, 13f.: „Wer sehnte sich nicht, ein Kind des himmlischen Vaters zu sein und ein Bruder des Königs Christus?“; XIV 296, 20f.: „Werden nicht durch die Ärgernisse, die wir geben, viele wankend gemacht?“ Rhetorische Fragen, die als Nachsätze figurieren und positive betonte Aussagesätze vertreten, haben wir in größerer Zahl bei Behandlung der Litotes kennen gelernt. Einen Fall gleicher Art, der aber nicht Litotes ist, haben wir noch anzumerken in XXI 394, 3f.: „Wenn sie (die Christen) einen Gott haben, warum rächt er dann sein Volk nicht?“

γ) Die rhetorische Frage für negativen
Behauptungssatz.

Ungleich zahlreicher ist bei Afrahat jene Art rhetorischer Fragen vertreten, die an Stelle von betonten negativen Behauptungssätzen stehen. Z. B. VI 119, 11: „Wer würde uns von dem Seinigen geben?“; VIII 158, 22f.: „Wie soll dies schwer sein?“ usf. XIV 252, 8f.: „Wird wohl sein Herr diesen Haushalter loben?“ Andere Beispiele XIV 296, 24; XVIII 346, 18ff.; XIX 359, 9ff.; XXII 427, 11f.; 430, 12f. und XXIII 498, 11f. Die rhetorische Doppelfrage dieser Art findet sich in XI 204, 18ff. Welchen Gewinn hat der und der? Welchen Gewinn und Vorteil hat der und der? Ebenso VIII 159, 3; XIII 232, 7ff.; XIV 255, 21f. und XX 392, 22ff. Dreifach gehäufte rhetorische Fragen dieser Art bieten XIV 279, 10f. und XXIII 500, 17ff. und fünf-fach gehäufte XVIII 347, 11ff. In XIV 270, 2ff. folgen unmittelbar aufeinander acht solche rhetorische Fragen, die in der eindrucksvollen Form: Wie kannst du mich belehren, das und das zu tun, wenn du es selber nicht tust? den Gedanken des guten Beispiels machtvoll amplifizieren.

Außer ganz vereinzelt Fällen der rhetorischen Frage dieser Art in der Form des Nachsatzes, die wir im Abschnitt über die Litotes aufgeführt haben, sind hier noch eine Reihe anderer Beispiele derselben Gattung anzumerken. Z. B. IV 72, 3f.: „Wenn aber ein Mensch an Gott fehlt, wen soll er dann bitten?“

V 99, 11f. „Wenn er über sie das gesagt hätte, warum leben sie (die Juden) dann unter den Heiden in Knechtschaft?“ VII 151, 14f.: „Wenn seine Bitte erhört würde, wer würde dann seinen Mangel ersetzen?“ XIV 281, 10f.: „Wo ein König wohnt und bedient wird, wer kann da seine Schätze zählen?“ XIV 302, 19f.: „Wer kein Gold hat, was soll der dir geben von seinem Schatze?“ Ebenso II 37, 11ff.; XXIII 459, 5ff.; 499, 6f.

Ein einziges Mal wird, offenbar nach berühmten Mustern (vgl. Matth. 21, 25 und Mark. 11, 30), die Frage der Ausschließlichkeit gestellt: V 99, 33f.: „Ist denn das Reich, das dem Menschensohn gegeben wird, vom Himmel oder von der Erde?“

d) Die direkte Rede.

Die direkte Rede ist inmitten der gleichmäßig dahinziehenden Aussagesätze der Abhandlung ein Mittel der Stilbewegtheit, weil sie zumeist einen Wechsel in Person und Satzklang herbeiführt. Diese Art Stilbewegtheit wird von unserem Autor in reichem Maß schon durch den Umstand herbeigeführt, daß er Bibelzitate in unabsehbarer Zahl eben in der Form der oratio directa in seinen Schriften anhäuft. Aber auch sonst liebt es Afrahat, Personen, von denen er redet, als Sprecher auftreten zu lassen. Und die oratio directa dient dann in der Form des Untersatzes zur Einkleidung von Gedankeninhalten. Statt z. B. zu sagen: Die unverständigen Menschen streiten sich über den Ort von Lohn und Strafe, sagt er in XXII 437, 1ff.: „Die unverständigen Menschen streiten sich und sagen: Welches ist der Ort, wo die Gerechten ihren Lohn, und der Ort, wo die Sünder ihre Strafe empfangen?“ Statt zu sagen: „weil die Juden sich ihrer Abstammung rühmen“, sagt Afrahat in XVI 331, 2ff.: „Dies habe ich dir geschrieben, weil die Juden sich rühmen und sprechen: Wir sind das Volk Gottes und die Kinder Abrahams.“ Und so ähnlich II 33, 3f.; 33, 6; V 101, 6f.; XIV 248, 1f. Vgl. ferner XXIII 485, 4f.: „Es ist niemand da, der sagt: Ich habe genug empfangen“ usf. und XXII 428, 18ff.: „Dort im Himmel wird kein Erbe geteilt und keiner sagt zum anderen: Das ist mein und das ist dein“. Ähnlich XXII 431, 2 und XXIII 497, 8. Dann XXII 441, 19ff.: „Und wenn er aber (in der hl. Schrift) Worte finden wird, die für ihn zu schwer sind und deren Bedeutung er nicht versteht, so soll er also sprechen: Was geschrieben ist, ist gut geschrieben, aber ich kann es nicht ver-

stehen.“ Ähnlich XXIII 501, 9f.; 453, 13ff.; 454, 8ff. Ausführlich angemerkt seien noch XXIII 468, 7f.: „Ahas betete Götter an und sprach: Ihr seid meine Götter und meine Herren und euch bete ich an“, und XIV 295, 17f.: „Der Teufel hetzt den Menschen auf (und redet ihm zu): Du sollst nicht auf Ermahnung hören und du sollst nicht“ usf. Vgl. ferner XIII 231, 11ff.; XXI 394, 1ff.; XXIII 468, 21ff.

Als Proben abwechslungsreicher Häufung der oratio directa seien angeführt VI 115, 20ff.: „Wenn einer von den Bundesöhnen zu einer von euch (Bräuten Christi) sagt: Ich will bei dir wohnen, diene mir! so sprich zu ihm: Ich bin einem königlichen Manne verlobt und ihm diene ich“, und XIV 268, 18ff.: „Es wird nicht leicht jemand gefunden zu unserer Zeit, der fragt: Wer fürchtet Gott?, sondern es wird gefragt: Wer ist der Ältere nach der Auflegung der Hände? Und wenn sie sagen: Es ist jemand der Ältere, so sprechen sie: Ihm gebührt, obenan zu sitzen. Und niemand ist, der an das Wort des Erlösers denkt“ (Matth. 23, 6f.). Ähnlich lebensvolle Partien finden sich in III 55, 1ff.; IV 71, 17ff.; XIV 252, 5ff. und besonders in VI 126, 4ff.

Interessant gestaltet Afrahat den Untersatz einer direkten Rede in XIV 286, 8: „Sie schauen auf das Gieb mir!“ (לֹא כִּי אֶתְּנֶה לְךָ). Vgl. hierzu das arabische Sprichwort: „Alles kann man beim Krämer kaufen, nur nicht das Wörtchen: Liebe mich!“ (illā qōlet habbui).

e) Der Dialog.

Aus der Verbindung von Frage und Antwort ergibt sich die Figur des *διαλεκτικόν*, eines der temperamentsvollsten Mittel, um Leben und Bewegung in die Darstellung zu bringen. Denn auf dem schmalen Boden der hin und her gehenden Wechselrede können sich alle jene der Monotonie abholden Stilmittel zusammenfinden wie Apostrophe, rhetorische Frage, direkte Rede und selbst die Exklamation. Ihr Quellpunkt ist die Disputation, die Kontroverse, die schulmäßig gepflegt wurde im Bet hammidrasch (ἀκρόασις: Philo), im Symposion und in freier Öffentlichkeit auf Disputationsplätzen (בֵּי אַבֵּי) und vor Kultlokalen, gepflegt wurde über christlich-dogmatische Themata, über christlich-persische und christlich-jüdische Religionsdifferenzen und auch über profanwissenschaftliche Fragen. Als Angelpunkt und unverrückbare Grundlage all dieser Disputation galt das

Bibelwort und als hochangesehen die Gewandtheit, es aus seiner Quelle zu erheben und dialektisch zu verwerten. Josephus sagt in A XX 264: „Bei uns (Juden) ist nur der ein Weiser, der eine gründliche Kenntniss des Gesetzes hat und die Bedeutung der hl. Bücher nach Wort und Inhalt zu erklären vermag“. Dieselbe Perspektive eröffnet Afrahat in XVIII 353, 2ff.: „Wenn du mir Beweise aus der hl. Schrift bringst (כִּי חֲזָקָה), so will ich sie von dir annehmen; aber alles, was du aus deinem eigenen Verstande (כִּי חֲזָקָה) faselst und redest, das will ich nicht von dir hören.“ Nun sei zum vornherein bemerkt, daß Afrahat das *διαλεκτικόν* nirgends in seiner ausgeführten Gestalt in stilistische Verwendung bringt. Aber es finden sich bei ihm doch so bedeutsame Ansätze dazu, daß man das dialektische Schwerterklirren jener Zeit deutlich zu hören vermeint. Warum hat unser Autor den Dialog nicht zur Entfaltung gebracht? Paßt vielleicht das lebhafteste Stilmittel nicht zur Gemessenheit und Gravität seiner Sprechweise? Gebricht es ihm am nötigen dramatischen Talent und Temperament oder an der nötigen dialektischen Gewandtheit und Geistesbildung? Wie dem immer sei. Das eine ist sicher, daß Afrahat eine heftige Abneigung gegen alles Streiten in Religionssachen hat. Das bekundet er nachdrücklich auf Schritt und Tritt. Mit dem böswilligen Nichtchristen soll man nicht streiten wegen der Gefahr der Gotteslästerung (vgl. VI 118, 1f.; XVIII 353, 5; XXI 396, 14), aber auch Christen untereinander sollen nicht streiten, denn „das Wortgezänk (כִּי חֲזָקָה) bringt keinen Gewinn, sondern ein reines Herz“ (XII 230, 6f.). Und wer am Aufbauen ist, darf überhaupt nicht streiten (X 201, 7). Bei Afrahat ist das *כִּי חֲזָקָה* „ohne Streit!“ zu einem eigentlichen Schlagwort geworden, das er immer dann wieder spielen läßt, wenn er die Gefahr nutzloser religiöser Zwiste nahe glaubt (vgl. V 101, 18; X 201, 3f.; XXI 396, 14; XXII 441, 16; XXIII 458, 12; 469, 17). Diese instinktive Scheu vor derlei Streitereien wird unseren Autor nicht darin bestärkt haben, das religiöse Wortgezänk im ausgeführten Dialog in extenso zur Darstellung zu bringen.

a) Der christliche Dialog.

Nach allen Anzeichen (z. B. VI 111, 13ff.) wurde zu Afrahats Zeit die monachische *vita communis* bereits in der ausgebildeten Form gepflegt, wie sie z. B. Philo für die Therapeuten voraus-

setzt¹. Hier bot sich beim Symposion die ordnungsgemäße Gelegenheit für den in jener Zeit dialoghaft betriebenen Schulunterricht. Vgl. Philo, contempl. II 483, 21ff.: „Bei dem Mahl der Therapeuten legt irgendeiner eine Frage aus den hl. Schriften vor oder löst eine von einem anderen aufgeworfene Frage.“ Aber außer dieser Bildungsgelegenheit muß sonst noch eine Art Schulunterricht bestanden haben. XIV 270, 6ff. redet z. B. von Lehrern, die darauf ausgehen (nach griechisch-römischer Sitte) Schüler anzuwerben. Die Stelle lautet: „Wenn du dich über mich erhebst und sagst: Ich will Lehrer und König sein über dich, und, falls ich dich (als Lehrer) nicht annehme, du mich in Fesseln legst, wie kannst du mich Demut lehren, da du stolz und hoffärtig bist?“ Mit der Begriffsverbindung *καλὸν καλῶν* ist vielleicht die dem klassischen Altertum verwandte oder gar aus ihm übernommene Institution des *διδάσκαλος καὶ παιδαγωγός* angedeutet. Wie andererseits wissensdurstige Schüler sich an Lehrer anschlossen, um sich von ihnen unterweisen zu lassen, mag die Stelle XXII 442, 2ff. belegen: „Wenn jemand über Worte (der hl. Schrift), die für ihn zu schwer sind, einsichtsvolle Weise, die über die Lehre nachforschen, fragt und wenn über ein und dasselbe Wort zehn Weise zehn verschiedene Auslegungen geben, so soll er das, was ihm gefällt, annehmen und wegen dessen, was ihm nicht gefällt, die Weisen nicht verspotten.“ Dies ist ja auch die äußere Veranlassung zu Afrahats Homilien: Ein Schüler fragt an und er, Afrahat der Lehrer, antwortet. Darum ist auch nicht zu vermeiden, daß die Antwortschreiben infolge der beständigen Bezugnahme auf den wissensdurstigen Schüler ein gewisses dialogisches Gepräge an sich tragen müssen.

Als Beispiele hierfür mögen gelten: IV 65, 6: „Was sollen wir sagen zu der Kraft des Gebetes Mosis? Es hat keine Grenzen.“ XII 219, 21ff.: „Was ist das bunte Geflügel? frage ich dich². Das bunte Geflügel ist die Gemeinde der Völker.“ Ähnlich XVIII 354, 11f. und XX 388, 22f. VIII 168, 14ff.: „Wie wird dieses Wort (Luk. 9, 59f.) von dir verstanden, mein

1 Nach eingehendem Studium von Afrahats Schriften hatte ich zum mindesten diesen Eindruck. Es ist hier aber nicht der Ort, das näher zu belegen.

2 Sehr selten ist bei Afrahat, wie hier, der ausleitende Nachsatz anzutreffen.

Lieber? Hast du jemals Tote ihre Toten begraben sehen? Oder wie steht ein Toter auf, einen Toten zu begraben? Nein, nimm diese Erklärung von mir an!“ usf. V 100, 17ff.: „Und wenn du mir sagen wirst: Warum haben usf., (so antworte ich dir): Weil die Häupter und Könige“ usf. I 9, 14ff.: „Wenn du aber sagst: Wenn Christus als Fundament gelegt ist, wie kann denn auch Christus in dem Bau wohnen, wenn er vollendet ist? So wisse, mein Lieber, daß der selige Apostel beides gesagt hat. Er sagt nämlich“ usf. II 30, 22f.: „Wenn man sagt: Warum steht geschrieben . . . und warum haben . . . Ich will es dir erklären, mein Lieber, wie sich das verhält.“ XI 209, 4f.: „Aber wenn das nicht so ist, wie willst du verstehen das Wort, daß“ usf. VIII 157, 11: „So muß dieses Wort verstanden werden.“ XIII 239, 19f.: „Was sollen wir dazu sagen, daß Gott am 7. Tage ruhte? Höre, ich will dich darüber belehren.“ 240, 2f.: „Das sei ferne von uns, daß wir sagen, Gott werde müde usf., sondern die Bedeutung dieses Wortes ist folgende“ usf. Daher die schulmäßige Anleitung in IV 69, 12f.: „Alle diese Worte muß du mit genauer Unterscheidung (*κρίσις*) aufnehmen, dann wirst du ihre Bedeutung (*ἀντίληψις*; vgl. Jos. A XX 264: *δύναμις*) auch verstehen.“

Solcher Gestalt sind die Dialogfragmente, wie sie über das ganze Werk Afrahats hinweg sporadisch zu finden sind. Sie lassen uns Lehrer und Schüler in lebhaftem Zwiegespräch vor die Seele treten.

Bei der Lektüre von Afrahats Homilien staunt man gelegentlich darüber zu sehen, wie stark und mit welcher Spitzfindigkeit um jene Zeit die gedankenmäßige Zergliederung und Entwicklung des christlichen Lehrinhaltes vorangeschritten war. Das darf nicht allein auf das Konto von Symposion und Schule gesetzt werden. Vielmehr wird damals die christliche Disputation in echt byzantinischer Weise auch schon die breite Öffentlichkeit ergriffen haben. In XII 230, 6 gibt Afrahat seinem Schüler die Anweisung: „Suche nicht die Schwierigkeiten auf im Wortgezänk: denn das bringt keinen Gewinn.“ Und nach XXII 440, 5f. hat unser Autor sein Synodalschreiben (Homilie XIV) einzig geschrieben „wegen der in unseren Tagen einreißenden Streitsucht“. Auch Homilie VIII beginnt mit den Worten: „Es herrscht allezeit Streit darüber, wie die Toten auferstehen und welchen Leib sie bekommen.“ Das dialogische Gepräge der

nachfolgenden Partie ist sicherlich nicht allein rein literarisch aus der biblischen Vorlage I. Kor. 15 und ihrer lebhaften Art zu erklären. Verschiedene Anhaltspunkte (wie 156, 3, 6 und 10) weisen vielmehr bestimmt darauf hin, daß unser Dialog tatsächlich ein Abklatsch geführter Disputationen ist. Zu Korinth und zu Thessalonich hat ja dieses für die Antike so interessante Thema ebenfalls lebhaften Erörterungen gerufen. Nach II 36, 19ff. streitet man sich in Afrahats Umgebung auch über das Ende der Weltzeit. Nach XI 210, 5ff. streitet man sich im Zusammenhang mit der spitzfindigen rabbinischen Scholastik darüber, woran die Pharaotochter Moses als israelitischen Knaben erkannt hätte. Einige meinen: an der Beschneidung. Afrahat tritt dieser Ansicht entgegen und behauptet: Auch die Ägypter hätten dieses Bundeszeichen an sich gehabt. Leidenschaftlich konnte man sich nach V 86, 12ff. selbst darüber herumstreiten, ob diese oder jene Stelle des alten Testaments typisch dürfe auf Christus bezogen werden oder nicht. Und dieser Disput wurde, wie es den Anschein hat, nicht immer in der manierlichsten Art geführt. Da heißt es nach VIII 155, 5f.: „O du Dummer!“ 13: „Laß dich überzeugen, du Tor!“ Und als Redefloskeln stehen in Verwendung: XI 204, 6f.: „Das ist jedem Verständigen bekannt“; XII 228, 16: „Für die, welche gesunden Verstandes sind, ist es nicht schwer zu verstehen“; XVII 336, 15f.: „Für Gescheite ist beides sicher und leicht (zu verstehen).“ Ferner XIII 234, 15: „Wie der tatsächliche Gang der Ereignisse beweist“; 234, 19: „Wie die Sache sich uns darstellt“; 235, 4: „wie uns die Geschichte (𐤒𐤓𐤁𐤀) nahelegt“ usf.

β) Der christlich-persische Dialog.

Während sich merkwürdigerweise in Talmud und Midrasch keine Spur von einem Religionsgespräch zwischen Juden und Christen Babyloniens findet, ist von einem solchen zwischen Juden und persischen Magiern die Rede¹. Auffallend wäre es nun auch, wenn bei Afrahat, der in persischer Reichweite schreibt, wohl ergiebig von jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen, nie aber von persischen, selbst zur Zeit der Verfolgung nicht, berichtet würde. Sicher ist, daß die Gefahr geistiger Beeinflussung und Angriffe von Seiten des persischen Heidentums

¹ Vgl. Sal. Funk S. 11: Sanhedrin 39a.

viel weniger groß und gefährlich war als von dem geistesmächtigen rabbinischen Judentum. Aber etwelche blasse Spuren persischer Angriffe lassen sich bei Afrahat immerhin aufzeigen. In XXI 394, 1 sagt unser Autor: „Ich hörte mit großer Betrübniß die Schmähung, die die Unreinen (= persische Heiden) sagten: Dieses Volk, das ein Sammelsurium aus allen Völkern ist, hat keinen Gott, und da die Gottlosen sprachen: Wenn sie nämlich einen Gott haben, warum rächt er denn sein (verfolgtes) Volk nicht?“ Im Disput treffen wir persische Magier mit Christen offenbar auch in III 55, 1 ff.: „Es gibt Leute, welche Murdekai einen Vorwurf machen und sagen: Warum stand er nicht auf vor Haman, der doch geehrt war von dem ganzen Königreiche? Was hätte es ihm geschadet, wenn er ihm die Ehre erwiesen hätte? Und sie sagen so: Wenn Murdekai aufgestanden wäre vor Haman, so hätte dieser nicht den bösen Plan gefaßt über Murdekai und die Kinder seines Volkes. So sagt aber nur, wer die Bedeutung der Sache nicht kennt“. Allem Anschein nach wurde das Estherbuch bei den Christen und Juden Persiens als in seinem klassischen Lande sehr eifrig gelesen und kommentiert. Die Perser mußten die Geschichte ebenfalls kennen. Wer anders hat nun ein Interesse daran, den Perser Haman gegenüber dem Juden Murdekai sowie persische Bräuche in Schutz zu nehmen als eben die Perser? Afrahat führt den **ܡܘܪܕܝܬܐ** als Christ vom Standpunkt der alttestamentlichen Geschichtsbücher aus, die ja auch der Christen Bücher sind, und entgegnet: Hätte Murdekai dem Haman Ehre erwiesen, so hätte er denselben Gotteszorn auf sich geladen wie Saul, sein Vorfahre, als er Agag, den Vorfahren des Amalekiters Haman schonte. Auch die Fortsetzung hat stark dialogisches Gepräge.

γ) Der christlich-jüdische Dialog.

Der Glaubensgegensatz zwischen den Christen und Juden Persiens hat sich wohl immer in gehässigen Glaubensstreitigkeiten entladen. Nur gingen die Wellen der Animosität je nach Zeit und Umständen das eine Mal höher, das andere Mal tiefer. Während z. B. die Polemik gegen die Juden im ersten Teil von Afrahats Schriften nicht so offen hervortritt, was teilweise schon an den behandelten Stoffen liegen mag, ist der Kampf gegen die jüdische Glaubensposition im zweiten Teil sozusagen ständiges Thema. Hin und wieder tritt es offen zu Tage, daß es sich im

Grunde vielfach bloß um Abwehrmaßnahmen gegen jüdische Offensivstöße handelt. Besonders der Ausbruch des römisch-persischen Krieges (337/38), der die persische Christenverfolgung zeitigte, scheint die jüdische Gegnerschaft wieder mutiger und kräftiger auf den Plan gerufen zu haben. Denn in XXI 394, 4f. schreibt Afrahat: „Noch mehr zog sich die Wolke über mir zusammen, da auch die Juden (wieder anfangen), uns zu schmähen und sich über die Kinder unseres Volkes zu erheben.“

Die meisten Homilien der zweiten Dekade sind nach ausdrücklichem Schlußvermerk irgendwie als Verteidigung oder Angriff gegen die Juden gerichtet. In XV 318, 9f. läßt uns Afrahat einen flüchtigen Blick tun in das vom Disputiereifer gerötete Gesicht des jüdischen Rabbi, der es nach XXI 394, 6ff. gelegentlich nicht verschmäht, in der Waffenrüstung neu-testamentlicher Schriftkenntnis gegen die Christen zu Felde zu ziehen. Afrahat polemisiert gegen die Beschneidung, den Sabbat und die Unterscheidung der Speisen (vgl. XV 319, 4ff.). Er bekämpft die von den Juden mit Pathos vertretene Anschauung, daß sie das Volk Gottes und die Kinder Abrahams seien (vgl. XVI 331, 2ff. und 14f.) Der jüdische Rabbi behauptet den Christen gegenüber, daß der Messias überhaupt noch nicht gekommen sei (XVII 340, 15), und höhnt sie, daß sie „einen geborenen Mann, einen gekreuzigten Menschen als Sohn Gottes verehren, während Gott doch keinen Sohn habe“ (XVII 332, 2f.). Und Afrahat liefert seinem Schüler Verteidigungsmaterial gegen die Juden, eben weil sie behaupten, Gott habe keinen Sohn, während doch die Christen Jesus bezeichnen als Gott, Gottes Sohn und König und Erstgeborenen aller Kreaturen (XVII 344, 13ff.). Ein jüdischer Mann schmäht einen der Bundesbrüder: „Ihr seid unrein, weil ihr keine Weiber nehmt; wir sind heilig und besser, weil wir für Nachkommenschaft sorgen und den Samen vermehren in der Welt“ (XVIII 355, 3ff.). Das muß überhaupt ein häufig erhobener Vorwurf gewesen sein, denn auch bei anderer Gelegenheit schleudern ihn die Juden den Christen ins Gesicht: „Ihr nehmt den Fluch auf euch und befördert die Unfruchtbarkeit; ihr verhindert die Nachkommenschaft, den Segen der Gerechten. Ihr nehmt keine Weiber, und die Weiber heiraten nicht. Ihr haßt die Nachkommenschaft, den Segen, der von Gott verliehen ist“ (XVIII 346, 8ff.). Afrahat seinerseits verteidigt die Jungfräulichkeit und Heiligkeit den Juden gegen-

über und sagt, daß „das Volk der Juden nur aus Sinnlichkeit und fleischlicher Begierde“ daran Anstoß nehme (XVIII 345, 2f.). Endlich polemisiert Afrahat gegen die „leere jüdische Hoffnung, daß Israel nach Gottes Bestimmung wieder einmal (im hl. Land) versammelt werde“ (XIX 359, 1ff.).

Aus den uns bei Afrahat erhaltenen Fragmenten ist es möglich, uns ein dürftiges Bild von dem dialektischen Stimmengewirr auf den Disputationsplätzen¹ und anderswo zu machen. Es sind eben die Spuren und Fragmente des von Afrahat in seinen Schriften gepflegten *διαλεκτικόν*, das er (wohl absichtlich) vermieden hat, zu einem fertigen Stilmittel auszubauen. Es seien folgende angemerkt: „Sage mir, o Gesetzeslehrer, du weiser Lehrer des Volks! Wenn das so ist, warum hat dann“ usf. (XV 313, 13ff.). „Laß dich belehren, dummer Schriftgelehrter, Lehrer des Volks! Da der hl. Mund bezeugt, daß die Gebote und Rechte, die dir gegeben sind, nichts nützen und nicht gut sind, warum ist dein Gesicht so frech und ereiferst du dich so im Disputieren?“ (XV 318, 8ff.). „Es ist sehr schön, daß ich von dir vernehme, daß Gott mit euch ist. Ich will dir nun aber ebenfalls etwas sagen“ usf. (XXI 395, 7f.). „Nun sage mir, o Anwalt Israels, was hat der Segen Adams denn geholfen?“ usf. (XVIII 346, 18ff.). „Nun frage ich dich, o weiser Anwalt des Volks, der du die Worte des Gesetzes nicht studiert hast, zeige mir, wann sich das erfüllt hat, daß“ usf. (XII 219, 11ff.). „Wenn sich das nicht so verhält, so zeige mir, was du zum Beweise dafür anführen kannst, o weiser Anwalt des Volks, daß von der Zeit an“ usf. „Wenn du aber einen falschen Beweis bringst, so unterwerfe ich mich nicht deiner Verkehrtheit, der du den Heiligen verunehren willst mit deiner schmutzigen Gesinnung“ (XVIII 348, 15ff.). „Wenn du mir hiergegen Beweise aus der Schrift bringst, so will ich sie von dir annehmen, aber alles, was du aus deinem eigenen Verstande faselst und redest, das will ich von dir nicht hören, denn du willst den Heiligen mit deinen Beweisen nur verunehren“ (XVIII 353, 2ff.).

Zur Illustration dieser *διαλεκτικά* seien noch folgende

¹ Wenn sich der talmudische Weise der jüdischen Gelehrtenschule auch von dem Platz öffentlicher Religionsdisputation fern gehalten haben mag (vgl. Funk S. 4), so zeigt doch seine Titulierung bei Afrahat (z. B. XII 219, 11 und XVIII 346, 19) als „Disputator Israels“ (*קלוטא*), auf welchem Gebiet sich seine Tätigkeit hauptsächlich bewegte.

„Ich will dich fragen, sage mir: Was ist die Sonne, die du siehst, ihrem Wesen nach? Ist eine Seele in ihr? Ist Erkenntnis in ihr? Oder ist in ihr Unterscheidung?“

„Wenn du glauben willst, was ich dir sage, so ist es also: Die Sonne und der Mond sind wie Feuer und Wasser, welche nicht denken und unterscheiden. Sonne, Mond, Sterne, Winde, Blitze, Wolken sind zum Dienste der Welt von Anfang an geschaffen, und wenn sie wandeln, so ist keine Überlegung in ihnen.“ Diese These wird nun näher erläutert nach Art der populärwissenschaftlichen Diatribe aus dem Wissenszweig der „Physiologie“. Philo, ebriet. I 370, 39f., sagt nämlich: „Die Kraft im Weisen, die das, was am Himmel oder im Himmel ist, behandelt, heißt Physiologie.“

Auffällig ist, daß sich Afrahat anmaßt, eine Lösung der aufgeworfenen „physiologischen Fragen“ zu geben, nachdem er unmittelbar vorher (495, 17ff.) das Ignoramus in solchen Dingen mit großem Pathos ausgesprochen hat: „Wenn ein Mensch seinen Geist ausstreckt, genügt das nicht. Wenn er seine Gedanken über die Himmel erhebt, so wird er doch auf Erden wandelnd gefunden. Und wenn seine Gedanken in die Tiefe tauchen, so kehrt er nach kurzer Zeit zu seiner Erde zurück und mit seinen Gedanken ist es zu Ende. Was ist über dem Himmel? Wer kann das sagen? Was ist unter der Erde? Das kann niemand sagen. Wodurch ist die Veste ausgespannt, oder woran hängt der Himmel? Worauf ruht die Erde oder woran ist die Tiefe befestigt? — O Adamskind, das du bist Staub von der Erde — du bist nicht in die Höhe gestiegen; du bist an die Erde gefesselt. Du bist nicht in die Tiefe hinabgestiegen, daß du wissen kannst, was dort unten ist.“

Interessant ist, daß Philo in Behandlung solcher profanwissenschaftlichen Dinge genau denselben Stiltypus aufweist, ein Zeichen, daß die Stilfigur bei Afrahat weder durch den Tonfall gewisser alttestamentlicher Weisheitsbücher veranlaßt noch auch zufällig sein kann. In somnia I 623, 23ff. fragt Philo: „Was ist der Himmel? Ist er festgemachtes Glas (Eis)? Und die bewegungslose, äußerste Himmelssphäre — hat sie eine Ausdehnung nach oben? Was sind die Sterne? Sind sie vom Feuer durchtränkte Erdmassen? oder festgefügte, unauflösbare Ätherklöße? Sind sie beseelt und vernünftig oder unvernünftig und unbeseelt? Unterliegen sie freigewollten oder aber aufgezwungenen Be-

wegungen? Was ist der Mond? Trägt er eigenes oder erborgtes Licht? oder keines von beiden, so daß es eine Mischung ist von eigenem und von fremdem?“ Philo fügt in *somnia* I 628f. bei, es seien vorzüglich die Chaldäer, die als Astronomen die Sonne und den Mond erforschen und die Natur der übrigen Sternwelten, ihren Lauf und ihren Zusammenhang unter sich und mit den irdischen Dingen¹, und es gibt Philo (gleich wie Afrahat) den Rat, nicht das erforschen zu wollen, was „jenseits vom Ozean“ gelegen sei, sondern sich selbst und seine nähere Umgebung. Denn, sagt er 623, 41ff., man könne unter Schwur und Eid füglich daran festhalten, daß nie ein sterblicher Mensch etwas von diesen Dingen zu erfassen imstande sein werde, so wenig es je einem sterblichen Menschen gelingen werde, mit dem Vogel durch die Luft zu fliegen oder mit dem Fisch unter dem Wasser zu schwimmen.

ε) Dialogisierte biblische Stoffe.

Anhangsweise soll noch die hin und wieder in die Erscheinung tretende Eigenheit Afrahats berührt werden, biblische Referate zu dialogisieren und ihnen so pulsierendes Leben einzuhauchen. In IV 77, 6ff. finden sich die in Jes. 1, 12 und 1, 15ff. liegende Stoffe in einen Dialog umgearbeitet, bei dem die Rede zwischen dem Propheten Jesaia und den Kindern Israels dreimal hin und hergeht. In V 81, 14ff. werden Nebukadnezar und Sanherib im Zwiegespräch mit dem Propheten Jesaia eingeführt. Die biblischen Grundlagen bilden Jes. 14, 13ff. und 10, 15, sowie parallel II. Kön. In XXIII 501, 16ff. finden sich endlich die entsprechenden biblischen Stoffe in einen Dialog umgeformt zwischen Nebukadnezar und seinen Räten sowie den gesetzesgelehrten Priestern wegen des Königs Zedekia, den Nebukadnezar in Juda eingesetzt hatte.

Bei dieser Gelegenheit zeigt sich auch der in Afrahats Schriften offenbar einzige Ansatz zu einem Monolog: „Und da gedachte und beratschlagte Nebukadnezar (bei sich selbst): „Wie lasse ich ihn im Königtum und bin sicher, daß er nicht abfällt?“ Vgl. dieselbe Form bei Luk. 12, 17ff.

¹ Afrahat warnt in I 22, 19 vor der „chaldäischen Wissenschaft“ (ܟܠܡܬܐ ܚܕܐ).

f) Die Schlußparänese.

Die Schlußparänese bildet zusammen mit dem literarischen Schlußvermerk über den Zweck der Homilie bei Afrahat den Epilog der geistlichen Rede. Sie vertritt die Stelle des ἔλεος in der griechischen Verteidigungsrede. Mit ihr sucht unser Autor nach aller Gedankenentwicklung über einen Gegenstand das Herz seines Lesers warm zu machen und ihn zu begeistern, das Vorgetragene nicht nur zu lesen, sondern auch zu tun. Zwar finden sich durch viele Homilien zerstreut vereinzelte Applikationen, die Bewegung und Abwechslung in die Darstellung bringen. Aber am Schluß stellt sich mit großer Regelmäßigkeit eine Paränese ein, die zu ein und derselben Formation große Neigung zeigt. Als Normaltypus mag VIII 174, 4ff. gelten: „Was ich dich gelehrt habe, nimm an und glaube, damit am Tag der Auferstehung dein Leib auferstehe in Vollkommenheit und damit du von deinem Herrn die Vergeltung für deinen Glauben empfangest und damit du dich freuest und ergötzt werdest durch das, was du geglaubt hast!“¹ Also paränetischer, imperativischer Hauptsatz, der nicht selten mit **حس** „also, nun denn“ eingeleitet wird, in Verbindung mit einem oder mehreren Finalsätzen. V 102, 4ff. und XVI 331, 12f. haben paränetischen Hauptsatz mit einem Finalsatz. XVII 339, 16ff. nimmt den Finalsatz voraus, während der paränetische Satz nachfolgt. IV 78, 15ff. bringt paränetischen Hauptsatz mit vier bzw. fünf Imperativen. Eine tiefreligiöse Schlußparänese, fast von der Form einer Doxologie, bietet XVII 344, 1f. Und als eine Art Epiphona schließt in 216, 9ff. ein Ausruf die Homilie XI: „Wohl denen, die beschnitten sind im Herzen von der Vorhaut und geboren aus dem Wasser der zweiten Beschneidung!“, worauf ein finaler Gedanke den Schluß bringt.

¹ Es ist eine auch in der heutigen geistlichen Beredsamkeit nicht unbeliebte Form der peroratio.

IV. Mittel der Stilverschönerung.

Ästhetisches und Unästhetisches bei Afrahat.

In Afrahats Schriften gibt es Partien, die (nach unserem heutigen Empfinden) beleidigend, anstößig oder unästhetisch wirken. So wird z. B. in II 28, 16 der Opferchristus „das Mastkalb“¹ geheißen, wegen dessen wir nun nicht mehr nötig hätten Kälber zu opfern. Daß nach VII 149, 4 „die Getauften hinter dem Herrn herlaufen wie Hunde“, mag noch angehen, aber „daß sie seine Wunden lecken (wie Hunde), wenn sie seinen Leib empfangen“ (IX 185, 17f.; XX 382, 19f.), wirkt in ursprünglicher Empfindung leicht abstoßend. Hat vielleicht dieser Passus ein Gebet im MeßBrezeß inspiriert in der peinlichen Wendung: „Vulnera tua sint mihi cibus potusque quibus pascar, inebrier atque delecter?“ In VII 137, 7f., wo er die Krebskrankheit als Vergleichsbild benutzt, sagt Afrahat: „Ihre Wunden werden stinkend und faul.“ Empfängnis und Schwangerschaft, Kreißen und Gebären trägt unser Autor als Vergleichsbild in widerlicher Form und Häufung vor. Z. B. in IX 178, 6f.: „Schwanger gehen ihre Herzen mit allem Schönen, und es gebären ihre Lippen gute Früchte.“ Oder in IX 185, 7ff.: „Wenn der Zorn in dir empfangen hat, so ist eine Glut in dir; gebäre ihn nicht zu deiner Zunge und hänge ihn nicht an deine Lippen!“ Ähnlich VIII 159, 6ff.; XIV 257, 20; 284, 15f. und 294, 11f. Hierher muß auch gerechnet werden XXIII 497, 8: „Das Feuer frißt Mist und Gestank und sagt nicht: Ich habe genug“ und 9f.: „Die Sonne scheint auf Leichen nieder und auf Dreck und erwärmt sie durch ihre Kraft“ (ähnlich 10f.). In XV 307, 15ff. schildert Afrahat in realistischer Weise die Darmentleerung und ihre Folge-

1 Derselbe Ausdruck **ܡܫܬܐܠܐ ܕܥܝܪܐ** wird in VII 142, 2f. für „das Mastkalb“ gebraucht in der Parabel vom verlorenen Sohn, genau nach der Vorlage Peschitta Luk. 15, 27.

erscheinungen und in 308, 2 macht er gar die Feststellung, daß für den Gaumen angenehme Speisen nach der Darmentleerung einen entsprechend größeren Gestank verbreiten als andere.

Ungleich zahlreicher sind bei unserem Autor aber die lieblichen oder grandios schönen Szenenmalereien (*χρῶμα*), bei denen er ein höheres *genus dicendi* betritt. In I 18, 2ff. malt Afrahat z. B. den Durchzug der Israeliten durch das „schreckliche Meer“ aus, wie da „die Wasser zerteilt wurden durch den Glauben und wie hohe Berge und starke Felsen standen und zurückgehalten wurden und standen auf Befehl und eingeschlossen waren wie in Schläuchen, fest gebunden in der Höhe wie in der Tiefe, und wie da starreten die Winde und harreten und sahen auf den Befehl und die Vergeltung, und entblößt wurden die Fundamente von der Urzeit her und plötzlich trocken ward das Naß von Anfang an“ usf. Liebliche Szenenmalerei schafft, ausgeführt mit einem Pinsel, der reichlich in alt- und neutestamentliche Farbtöne getaucht ist, VI 113, 20ff. in der Form des gehäuften, lebendigen Kurzsatzes über die Segnungen und Heilsfolgen, „als der Sohn der seligen Maria kam“. Große Vorliebe und Gewandtheit im Ausmalen teils lieblicher, teils auch grotesker Bilder bekundet Afrahat regelmäßig dann, wenn er auf Themata wie Tod und Auferstehung des Menschen zu sprechen kommt. So z. B. in VI 126, 4ff. und VIII 163, 7ff., wo ausgeführt wird, wie „man die Stimme der Posaune hört, welche ruft, und das Horn, das aus der Höhe schallt, und die große Bewegung¹ geschieht und die Gräber sich öffnen und die Männer aufstehen mit Rühmen und einander erzählen in den Gräbern und sprechen: Groß ist die Güte, die an uns getan worden ist. Unsere Hoffnung war uns genommen, und es ist uns wieder gegeben worden die Hoffnung. Wir waren eingeschlossen in der Finsternis und kamen heraus zum Licht“ usf. Ferner in XXII 425, 9ff. über die Unerbittlichkeit des Todes, der alles wegrafft und bei sich einschließt, teilweise im Tonfall von Job 3, 17ff. ausgeführt, oder in XXII 423, 8ff., wo geschildert wird, wie der Tod Reiche und Schlemmer überfällt. Ausmalungen als Vorläufer für spätere geistliche Spiele, in denen auch immer der Teufel seine Rolle zu spielen hat, finden sich in XIV 294, 13ff.: „Der Teufel als Ackerbauer im menschlichen Herzen“, in 295, 14ff.: „Der Teufel als

1 Der Ausdruck stammt offenbar aus Peschitta Ezech. 37, 7.

Wegzeiger des Menschen“ und 295, 21 ff.: „Der Teufel als schlauer Vogelsteller“. Eine grandiose Aufmachung schafft Afrahat für die Gottesoffenbarung auf dem Sinai: „Glanz, Donner, Posauern, Blitze; die Berge erbeben, die Höhen erzittern, und Sonne und Mond brechen aus ihrer Bahn.“ Hierauf läßt er die Ausmalung der lieblichen Engelreigen vor der Schechina des Allerhöchsten folgen (vgl. XVIII 349, 5 ff.). Was von all diesen Farben aus dem Schatzkästlein rabbinischer Poesie stammt und was eigenes Gut ist, läßt sich nicht ohne weiteres feststellen. Christlicher Farbenkunst entstammt offenbar die poetisch dramatische Schönheit, mit der in XXII 421, 11 ff. der Einbruch Jesu ins Totenreich geschildert wird und das nachfolgende Ringen Jesu, des Lebens, mit dem Tod, dem Herrscher der Unterwelt. Wie nicht anders zu erwarten ist, schildert Afrahat auch die bevorstehende Himmelsherrlichkeit in hohen Tönen: z. B. in XXII 427, 22 ff.: Lieblicher Duft, strahlendes Licht, herrliche Bäume, Blätter und Früchte. Als weitere Beispiele der Eleganz und *λαμπρότης* eines gehobenen Sprachstils mögen noch angemerkt sein XXIII 490, 20 ff.; 493, 12 ff.; XIV 279, 3 ff. und XIII 233, 15 ff., wo aus Psalmen und Weisheitsbüchern über Gottes herrliche Schöpfung alles Hohe und Herrliche vor dem Leser ausgebreitet wird.

Manchmal stößt man bei Afrahat auch auf Partien von hervorragend geistiger Schönheit d. h. Wahrheit und Trefflichkeit, wie Z. B. VII 141, 12 ff.: „Wer unter euch sich mit Sünden abmüht, den haltet nicht wie einen Feind, sondern ratet ihm und zeigt ihm den Weg wie einem Bruder. Denn wenn ihr ihn von euch gestoßen habt, wird er vom Satan vernichtet werden.“

In besonderer Weise tritt nun aber die Verschönerung des Sprachstils zutage in einer ausgesuchten Wahl und Verwendung des Wortes und in der Gestaltung des Satzes.

1. Ästhetik in Wahl und Verwendung des Wortes.

Die Abfolge der Worte im Redefluß kann so überlegt dirigiert werden, daß durch deren Wohlklang, besondere Wahl und ausgesuchte Stellung im Leser ästhetische Gefühle ausgelöst werden. Afrahat bringt alle diese drei Mittel in Verwendung.

a) Ästhetik im Wohlklang.

Das Einerschreiten der syrischen Sprache im allgemeinen und der Sprache Afrahats im besonderen ist von einem ausgesprochenen Wohlklang beflügelt und beseelt. Man mag ausnahmsweise auf kleine Härten (*τραχύτης*) beim Zusammen treffen gewisser Konsonanten besonders in Ethpeelformen stoßen (z. B. XXII 420, 12: *ܐܠܗܝܢ*; XXIII 493, 6: *ܡܫܬܪܥܐ*), aber eigentliche Kakophonien wird man bei Afrahat doch vergeblich suchen. Es ist ein Idiom wie das Italienische mit demselben Wohlklang und derselben Klangfülle gehäufte voller Vokale. Man denke z. B. an die so oft zweimal aufeinanderfolgende klingende Substantivendung *-ܐܘܪܐ* . . . , an den assonantischen Wohlklang des gleichmäßigen Auslauts gewisser Wörter im status emphaticus, wie die oft vorkommende Wortverbindung *ܡܫܬܪܥܐ ܕܡܫܬܪܥܐ*, oder man denke an die Euphonie vieler anderer Wortverbindungen wie z. B. an die von XXIII 481, 8 an so oft auftretende *ܡܫܬܪܥܐ ܕܡܫܬܪܥܐ* „Führer am Volk“, die so sehr an das wohlklingende, schweizerische „Landammann“ erinnert. Afrahat verrät aber gelegentlich auch ein absichtliches Bestreben, den schon an und für sich großen natürlichen Wohlklang seiner Rede durch verschiedene künstliche Mittel noch zu steigern. Hierzu gehört

a) Der Reim.

Daß Afrahat den Wohlklang seiner Sprache ab und zu durch den Reim noch zu heben sucht, ist keine Frage. Auch in arabischen Sprichwörtern und Liedern gilt der Reim als wesentliches Verschönerungsmittel. Als Beispiele springen in die Augen:

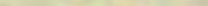

VI 119, 18: „Was er uns verheißen, מִן מַחֲמֵי אֶמְלָא לֵי
wird er uns entreißen“: חֵלָא לֵי

119, 25f: „Als er zu uns kam,
hing ihm nichts vom Unsrigen an.“ (חל
und ל.א).

119, 17: „Nehmen wird er von uns, **לִּיְהוָה**
was er hat gegeben uns“: **לִּיְהוָה**

VI 119, 22f.: **سم** und **شال**; VI 130, 19f.: **سا** und **مل**.

X 200, 11: *ሃጅ* u. *ሃ*; 11f.: *ሃሐጽ* u. *ሃሐጽጽ*;

XXIII 487, 10f.:  und ; XXIII 489, 8 zeigt

drei Reime; 498, 6f. sogar vier: „Groß ist unsre Schande (ܐܫܡܢܐ); zerstreut ist unser Volk (ܚܬܝܬ); vergossen ist unser Blut (ܕܡܐ); beschimpft ist unser Bund (ܥܬܐ).“

Leicht mag man verstehen, daß Afrahat Merkverse wie denjenigen über die zehn ersten Homilien etwa durch Reim dem Lesergedächtnis einzuprägen sucht. Z. B.

X 200, 15f: „Sie hangen eine an der anderen,

ܠܥܢܐ ܠܥܢܐ ܝܬܝܬܐ
und ist gebauet eine auf die andere.“

ܟܬܝܬܐ ܠܥܢܐ ܕܥܢܐ

Eine Spezialität Afrahats scheint darin zu bestehen, Wörter nicht erst am Ende, sondern schon in derselben Verszeile sich reimen zu lassen: Z. B.:

VI 105, 14f: „Laßt uns uns freuen unserer Hoffnung allezeit,

ܠܢܝܢܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ
daß sich freue über uns unsere Hoffnung und
ܐܬܝܢܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ
unser Erlöser!“

ferner

XXIII 494, 16: „Wir bilden dich in unseren Herzen

ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ
und stellen dich vor in unserer Seele,

ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ
und dich sehen unsere Gedanken.“

ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ

β) Die Alliteration.

Die Alliteration oder der Stabreim wird mit besonderer Vorliebe von den indogermanischen Sprachen gepflegt. Sie ist aber auch bei Afrahat keine seltene Erscheinung. Beispiele: II 42, 21: „In der Kraft dessen, der ihn gesandt hat“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); VI 106, 6: „Fasten und Gebet“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); VII 146, 3f.: „Der Ruf des Horns“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); VII 146, 15; XIV 287, 5: „Die Hornbläser“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); VIII 159, 21: „Ruf und Stimme des Horns“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); IX 177, 12: „Senacherib, der drohte und lästerte“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); XIII 243, 21: „Und er nahm und warf sie“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); XIV 275, 11 und 15; 276, 15; 277, 1; 298, 19 und XXIII 472, 2: „Ruhe und Rast“ (ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ ܕܥܬܐ); XIV 282, 4:

„Die wunderbaren Wunder“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ); XXI 403, 17f.; 412, 2: „Träume und Gesichte“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ); XXII 421, 15: „Er (Christus) zerbrach die Türen“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ); XXIII 488, 3: „Unsere Seele freut sich“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ); XXIII 492, 1: „Laß den Rest (dem auserwählten Volk)“! (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ); 492, 3: „Nimm das Opfer an!“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ). In XXI 404, 2 wird die Alliteration gehäuft zufolge figura etymologica: „Träume träumen und Gesichte sehen.“ In zwei Beispielen sind die beginnenden s-Laute von verschiedener Qualität und begründen daher unvollkommene Stabreime: III 46, 3: „Schmutz und Unrat“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ) und XXIII 497, 8: „Mist und Gestank“ (ܠܗܘܬܐ ܠܗܘܬܐ).

γ) Die Assonanz.

Häufiger als den Stabreim pflegt Afrahat die Assonanz d. h. die Übereinstimmung zweier (oder mehr) Wörter im Klangkörper. Hierher gehören die beliebten Partikeln¹ כֹּחַ כֹּחַ (VI 116, 6); כֹּחַ כֹּחַ (IX 184, 5f.; XIII 233, 4; XIV 276, 6 und öfter), nur einmal כֹּחַ כֹּחַ „dies alles“ (III 45, 4). Assonantisch sind auch כֹּחַ כֹּחַ (VI 109, 9ff.; 110, 1) und כֹּחַ כֹּחַ (IX 177, 18), sowie כֹּחַ כֹּחַ (VII 147, 13; VIII 161, 14). Reine Assonanzen finden sich in I 23, 5; VII 153, 18: „Nur wenig von vielem“ (כֹּחַ כֹּחַ); V 97, 15f.: „Ich habe ihn (den Weinberg) bearbeitet und beschnitten“ (כֹּחַ כֹּחַ); 98, 2: „Er wird nicht bearbeitet und nicht beschnitten“ (כֹּחַ כֹּחַ); V 100, 14f.: „Prüfe und siehe!“ (כֹּחַ כֹּחַ); VI 109, 1: „Die Weisen und Vornehmen“ (כֹּחַ כֹּחַ); X 199, 13: „Nahes und Fernes“ (כֹּחַ כֹּחַ); IX 183, 3: „unstät und flüchtig“ (כֹּחַ כֹּחַ) (ähnlich wie hebräisch); XIV 282, 6: „werden zerstäubt und sinken zurück“ (כֹּחַ כֹּחַ); XIV 282, 6f: „Abgrundtiefe und Grenze“ (כֹּחַ כֹּחַ); XIV 304, 16: „vortrefflich und vollkommen“ (כֹּחַ כֹּחַ); XVI 321, 22; 322, 6 und 324, 12: „klar und offenbar“ (כֹּחַ כֹּחַ); XXII 428, 14: „schön und prächtig“ (כֹּחַ כֹּחַ).

¹ Diese Erscheinung trifft man auch sonst im syrischen Sprachkörper nicht selten.

ככּו); XXII 429, 20: „Mangel und Unvollkommenheit“ (כחולמלא כחולמלא); XXII 436, 20f.: „Es ist ein Unterschied zwischen Tod und Gefängnis“ (כחולמלא כחולמלא).

δ) Die alliterierend-assonierende Gruppe.

Bei Afrahat ist auch vertreten jene Klangfigur, die Alliteration und Assonanz miteinander verbindet, also gleichen Anfangskonsonant und Ähnlichkeit des Lautkörpers darweist. Z. B. V 100, 13: „Ein starker Mann“ (כחולמלא כחולמלא); V 102 2: „Die Heere, die hinaufkommen (ins obere Asien) und siegen“ (כחולמלא כחולמלא); IX 178, 1: „still und sanft“ (כחולמלא כחולמלא); XIV 255, 6: „Schlange und Eva“ (כחולמלא כחולמלא); XIV 257, 11: „mitleidig und barmherzig“ (כחולמלא כחולמלא); XIX 367, 4: „er wurde erfüllt und vollendet“ (כחולמלא כחולמלא); XXI 412, 3: „erklärte und legte aus“ (כחולמלא כחולמלא); XXIII 489, 8f.: „Wen sollen wir bitten, daß er erhöere?“ (כחולמלא כחולמלא); XXIII 498, 5f.: „übertreten und tun“ (כחולמלא כחולמלא). Unvollkommene Proben dieser Art sind z. B. XVIII 347, 19: „Krieg und Schwert“ (כחולמלא כחולמלא); V 80, 13; IX 183, 5; XIV 290, 3; XXI 403, 15: „Segen und Erstgeburtsrecht“ (כחולמלא כחולמלא). Mit fühlbarem Behagen setzt Afrahat dies öfteren z. B. in VI 120, 10 und 17; 121, 20 usf.: כחולמלא und VII 151, 2 und 5: כחולמלא.

ε) Die Konsonanz.

Die Bezeichnung Konsonanz macht keinerlei Anspruch auf antike Geltung, sondern ist ad hoc gebildet, um Afrahats interessante Eigenheit zu charakterisieren, die darin besteht, in den einzelnen Wörtern gewisser Sätze stets den gleichen Konsonanten vorherrschen zu lassen. Z. B. XXI 410, 1: „Wegen des Leidens Jesu verfinsterte sich die Sonne“ (כחולמלא כחולמלא כחולמלא). Es ist kaum Zufall, daß in jedem Wort des Satzes der Konsonant Schin vertreten ist. Ähnlich findet sich das Schin in VI 104, 10 in vier aufeinander folgenden Wörtern, und in IV 69, 17f. in sechs aufeinander folgenden Wörtern. Gehäuftes Chet findet sich in XII 224, 7f. ebenso in sechs aufeinander folgenden Wörtern: Moses richtete auf „die eiserne Schlange, daß jeder, der sie sieht, auflebt vom Biß der Schlange“

(**לַחַיִּים לַחַיִּים מִן הַיָּם לַחַיִּים מִן הַיָּם לַחַיִּים לַחַיִּים**). In XXII 439, 3f. findet sich endlich der Konsonant Resch in sechs aufeinander folgenden Wörtern vor mit Ausnahme von **לַחַיִּים**: „Die Sonne macht in ihrem schnellen Kreislauf ihren Gang und beginnt dann von neuem ihren Lauf“ (**לַחַיִּים יָרַח לַחַיִּים יָרַח לַחַיִּים יָרַח לַחַיִּים יָרַח לַחַיִּים יָרַח**). Für „schnell“ wird in diesem Zusammenhang sonst **רַחֵק** gebraucht (vgl. XIV 280, 17f.). Demnach ist unsere Resch-Konsonanz ebenfalls beabsichtigt.

b) Ästhetik in der Wortwahl.

Hierher rechnen wir vor allem die Paronomasie mit Einschluß der sog. figura etymologica, sowie Metonymie und Synekdoche. Eine starke ästhetische Funktion hat zwar auch die Metapher. Jedoch ziehen wir es vor, sie unter einem anderen Gesichtspunkt zur Behandlung zu bringen.

a) Die Paronomasie.

Ein umfangreiches und interessantes Kapitel ist bei Afrahat die bei allen Semiten beliebte Paronomasie oder Annomination. Sie trägt bei Quintilian den Namen *ἀντανάκλασις* (vgl. Volkmann S. 408) und in der arabischen Rhetorik *al-muschākala* (vgl. Mehren S. 103) und wird von den Alten definiert als *eiusdem verbi contraria significatio*. Als klassischer Beleg mag Luk. 9, 60a gelten: „Laßt die Toten ihre Toten begraben!“ Wir haben zunächst die Beispiele einer vollkommenen und dann diejenigen einer unvollkommenen Paronomasie namhaft zu machen. Es ist vor allem das später zu behandelnde Stilmittel „Maß für Maß“, das mit Vorliebe in Paronomasien sich bewegt.

aa) Die vollkommene Paronomasie.

Die vollkommene Paronomasie nimmt ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinn. In paronomastischem Gebrauch steht offenbar schon das Wort **לִצְוָה** in II 28, 12: „Das Gesetz der Gebote hob Jesus auf durch seine Gebote.“ In II 29, 1f. wird auch (im Schema „Maß für Maß“) das Wort **יָסַר** in modifizierter Bedeutung verwendet: „Von der Zeit an, da sie ihn (Christus) fesselten, wurden auch ihre Festtage gefesselt.“ In III 44, 7ff. werden die Ausdrücke „hungern und dürsten“ zunächst auf die Enthaltung von Speise und Trank angewandt und

nachher auf die Enthaltung vom Geschlechtsgenuß. IV 60, 1f. sagt: „Die Reinheit des Herzens ist ein vorzüglicheres Gebet als alle mit lauter Stimme verrichteten Gebete.“ Eine hübsche Paronomasie, die in der Form derjenigen in Luk. 9, 60a ähnlich ist, bietet IV 67, 21: „Ihr sollt beten im Verborgenen zum Verborgenen!“ (ܠܡܥܠ ܠܡܥܠ). Ebenso VIII 170, 18f.: „Diejenigen, die Gutes getan haben, empfangen Gutes vom Guten“ (ܠܬܝܒܝܢ ܠܬܝܒܝܢ). Vgl. hierzu eine ähnliche bei Philo. confus. I 432, 32ff.: „Der Beste das Beste“ (ἄριστον ὁ ἄριστος). Ferner IV 78, 12f.: „Das Blut wird durch das Blut gesühnt (= die Blutschuld des Menschen durch das Blut Christi) und der Leib wird durch den Leib gereinigt“ (= die Fleischessünden durch den sakramentalen Leib Christi). Auch diese beiden Tropen entspringen der Figur „Maß für Maß“. V 99, 1f. sagt: „Der Weinberg löste den Weinberg ab“ (das erste ܠܡܝܢܐ = das Christenvolk, das zweite = das Judentum); VI 115, 3: „Alle Einsiedler (ܠܡܝܢܐ) erfreut der Einzige (ܠܡܝܢܐ) am Busen seines Vaters“; XII 223, 17f.: „Unser Erlöser wies von sich den Kelch der Bitternis (vgl. Matth. 27, 39) und nahm dafür auf sich die ganze Bitternis der Völker“; IX 179, 20: „Und sie leiden Not (ܠܡܝܢܐ), damit das (eine) Notwendige (ܠܡܝܢܐ) bei ihnen sei“ („Maß für Maß“). Das „Notwendige“ wird im Sinne von Luk. 10, 41 zu fassen sein. Und endlich XXIII 487, 4ff.: „Wir wollen um die Gabe bitten von dem notwendigen Schatz (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ), denn das ist sein Bedürfnis (ܠܡܝܢܐ), daß er das Leben gebe den Dürftigen“ (ܠܡܝܢܐ).

ββ) Die unvollkommene Paronomasie.

Zur unvollkommenen Paronomasie sind zunächst jene Beispiele zu rechnen, die durch den Wechsel von Aktiv und Passiv oder überhaupt durch das Nebeneinanderstellen verschiedener Stämme desselben Tätigkeitswortes entstehen. Z. B. I 23, 5f.: „Nur wenig von vielem habe ich dir geschrieben, damit du es wissest und lehrest (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ) und glaubest und Glauben findest (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ); II 228, 14: „Jerobeam, welcher sündigte und zur Sünde verführte“ (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ); XII 228, 14: „damit du überzeugt werdest und überzeugest“ (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ); VI 117, 9: „Es geziemt sich, daß er Unrecht leide und nicht Unrecht tue“ (ܠܡܝܢܐ ܠܡܝܢܐ);

II 40, 3: „Und da er vergab, wurde ihm vergeben“ (ܡܕܝܚܝܢ ܡܕܝܚܝܢ). Dies wird in 40, 8 wiederholt und in 7b hinzugefügt: „So liebte David und wurde geliebt“ (ܡܕܝܚܝܢ ܡܕܝܚܝܢ). Ähnlich in XIV 257, 19f.: „liebt und beliebt“ (ܡܕܝܚܝܢ und ܡܕܝܚܝܢ); X 198, 9: „Wer davon nimmt, ist reich und macht reich“ (ܝܬܝܪܐ ܝܬܝܪܐ).

Bei der zweiten Gruppe unvollkommener Paronomasie liegt nur eine mehr oder minder große Lautähnlichkeit zweier Wörter, aber nicht mehr dasselbe Etymon vor¹. Ihre Beispiele kommen aber vielfach gerade zustande infolge (unzutreffender) etymologisierender Ausdeutung eines Wortes. Z. B. XXIII 451, 16: „In seiner Langmut bezeugte der höchste seine Gnade den Kananitern“ (ܡܕܝܚܝܢ ܡܕܝܚܝܢ); III 52, 5: „Das todbringende Schwert“ (ܡܕܝܚܝܢ ܡܕܝܚܝܢ). Diese Wortverbindung gibt sich, als handelte es sich beim Adjektiv um eine Ableitung vom griech. ܡܕܝܚܝܢ und nicht vom genuin syrischen ܡܕܝܚܝܢ „zugrunde gehen“ XXIII 485, 14f.: „Er sandte den Starken (ܡܕܝܚܝܢ) in der Gestalt unserer Schwachheit, damit er stärke (ܡܕܝܚܝܢ) unsere Schwachheit (ܡܕܝܚܝܢ) über die Stärke (ܡܕܝܚܝܢ) des Bösen.“ Man beachte in diesem Beispiel die chiastische Verschränkung der korrespondierenden Begriffe! Ähnlich auch XXIII 487, 1f., als ob wiederum ܡܕܝܚܝܢ „schwach“ irgendwie von ܡܕܝܚܝܢ „Stärke“ herzuleiten wäre: „Wir wollen danken mit unserem Mund, wie es sich gebührt, der Stärke (ܡܕܝܚܝܢ), die gekommen ist, damit wir Schwachen (ܡܕܝܚܝܢ) das Leben hätten“; XXIII 489, 14: „Den Feinden werde vergolten (ܡܕܝܚܝܢ) wie Pharao (ܡܕܝܚܝܢ), dem Bedrucker!“ XIV 255, 6: „Auf den Rat der Schlange (ܡܕܝܚܝܢ), welchen sie der Eva (ܡܕܝܚܝܢ) gab, kam Adam aus dem Paradies“; XXIII 495, 9f: „Du hast uns gemacht zu Tempeln (ܡܕܝܚܝܢ), und es wandelt (ܡܕܝܚܝܢ) deine Majestät in uns.“ Umstellung von Kaf und Lamad! 495, 16: „Nicht genügen dir (ܡܕܝܚܝܢ) alle Lippen“ (ܡܕܝܚܝܢ). Umstellung von Mim und Pe! XIV 268, 6: „Und es trinkt der Reiche Alten (Wein) und ist voll Durst“ (ܡܕܝܚܝܢ ܡܕܝܚܝܢ). Ersetzung von Resch durch Qaf! XIV 268, 7: „Gold und Silber wird den Reichen zum Verhängnis (ܡܕܝܚܝܢ),

¹ Vgl. die Beispiele in den ersten Kapiteln der Genesis.

durch das sie umkommen“ (**ܡܕܚܐ**) („Maß für Maß“). Das gleiche Stilmittel veranlaßt die unvollkommene Paronomasie in XIV 248, 16: „Weil wir uns erhöhen, werden wir erniedrigt“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ ܠܬܝܠܝܢܐ**). Ersetzung von Qaf durch Pe! Endlich ist noch die Möglichkeit zu erwägen, ob in XXIII 501, 10f. nicht dieselbe Art unvollkommener Paronomasie ebenfalls auf Grund von „Maß für Maß“ wenigstens angestrebt wird: „Und Jojakim fiel und brach das Gelübde (**ܠܥܠܝܢܐ**) und als er es gebrochen hatte (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**), wurde er getötet“ (**ܡܕܚܐ**). Es entsprechen sich harte und weiche Dentale und Gutturale und werden umgestellt¹.

β) Die figura etymologica.

Die figura etymologica wird als einfachste Art der Paronomasie angesehen (vgl. Volkmann S. 407f.). Sie ist das *σχῆμα ἐτυμολογικόν* der griechischen Rhetoren und findet sich in Afrahats Schriften 73mal in Verwendung. So in I 6, 2f.: „Die Frage, die du mich fragst“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); I 10, 19: „sie bauten den Bau“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); I 22, 22: „Ein Zeugnis bezeugen“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); II 36, 10; XXII 436, 9: „Sie werden mit Vergeltung vergolten“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); II 28, 14; IV 71, 18; XV 313, 6 und 10; 314, 18; 315, 3f.: „Ein Opfer opfern“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**) (wie Peschitta Matth. 5, 24); XV 315, 3f.: „Ein Opfer opfern“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); II 37, 22f.: „Die Bitte, die er bat“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); II 43, 13: „Samen säen“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); II 42, 15; VI 104, 3; XXII 427, 17; XIII 506, 9: „Einen Schatz sammeln“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**) (wie Peschitta Matth. 6, 20); III 44, 12; V 95, 11f.; VI 116, 17; IX 186, 14f.: „Worte sprechen“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); III 46, 9; 49, 1f. und 12: „Ein Fasten fasten“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); III 48, 11; XXIII 491, 21: „Im Eifer entbrennen“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); III 51, 22f.: „Mit einem Schlag schlagen“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); III 52, 1: „Mit dem Tod töten“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); IV 63, 12: „Eine Steinsäule aufrichten“ (**ܠܥܠܝܢܐ ܕܡܕܚܐ**); IV 65, 19f.; XIX 367, 16; 371, 15:

¹ Solche Metathesen im Interesse paronomastischer Wortausdeutung lösen gelegentlich auch das Gefühl des Komischen aus. Von einem Bewohner des Dorfes lāṭrūn in Palästina wurde mir der Dorfname scherzweise als rāṭlūn angegeben.

„Ein Gebet beten“ (אֵלַי תִּפְלֵל); IV 70, 17: „Auf den Knien knien“ (יָכִין לְפָנָיו); IV 74, 18: „Eine Lehre lehren“ (תִּלְמַד אִתּוֹ); IV 78, 5: „Mit dem Schwert töten“ (יִכְרֹם בְּחֶרֶב); V 86, 7f.; VI 116, 20f.: „Gesalbt mit Öl“ (נִסְכָּה בַּשֶּׁמֶן); V 97, 7: „Eine Pflanze pflanzen“ (יִטֵּעַ צֶמַח); XXIII 501, 9f. und 12; 502, 13: „Ein Gelübde geloben“ (יִשְׁבַּע); XXI 407, 15: „Ein Gelübde geloben“ (יִשְׁבַּע); VI 106, 12 und 13: „Ein Kleid anziehen“ (יִלְבֹּשׁ); VI 118, 15: „Es ist die Sättigung (שָׂבַע) und sättigt“ (שָׂבַע); VII 146, 14f.: „Sie tragen ihren Gewinn davon in reichem Maß“ (יִשְׂאוּ בְּיָדָם מִתְּרוּמָתָם); IX 176, 19: „Der Demütige ist niedrig“ (יִשְׁכַּב מִכָּבוֹד); VII 148, 6 und 22: „Wache halten“ (יִשְׁמָר); VIII 154, 9: „In einem Grabe begraben sein“ (יִכְוֵן בְּקִבְרוֹ); XII 219, 17: „Der Scheidebrief ist geschrieben“ (יִכְתֹּב בְּיָדָהּ); XII 226, 18f.: „Mit der Taufe getauft sein“ (יִכְתֹּב בְּיָדָהּ); XIV 248, 17f.: „Mit Gerechtigkeit richten“ (יִשְׁפֹּט בְּצֶדֶק); XIV 249, 16: „Der Verderber zog aus zu verderben“ (יִשְׁבֹּט); XIV 295, 19: „Ein Sklave, der tut (des Herren Willen)“ (יִשְׁמָר); XIV 255, 6: „Einen Rat raten“ (יִשְׁמָר); XIV 259, 5: „Einen Zaun aufzäunen“ (יִשְׁמָר) (vgl. Peschitta Ez. 13, 4f.); XIV 262, 5: „Einen Tadel tadeln“ (יִשְׁמָר); XIV 263, 12; 264, 12: „Einen Riß reißen“ (יִשְׁמָר); XXI 394, 4: „Rache nehmen“ (יִשְׁמָר); XXI 399, 6: „Die Vernichtung vernichten“ (יִשְׁמָר); XXII 425, 23; 427, 16: „Erwerb erwerben“ (יִשְׁמָר); XXII 438, 10: „Das Erbe erben“ (יִשְׁמָר); XXIII 485, 19f.: „Eine Gabe geben“ (יִשְׁמָר); 485, 18: „Den Tod sterben“ (יִשְׁמָר); 495, 3: „Wägen mit der Waage“ (יִשְׁמָר); 497, 12f.: „Werke sind gewirkt“ (יִשְׁמָר). Zweimal hintereinander findet sich die Figur in XXI 404, 2: „Träume träumen“ (יִשְׁמָר) und „Gesichte sehen“ (יִשְׁמָר) und in V 82, 6: „Daß du gefangen nimmst die Gefangenschaft (יִשְׁמָר) und erbeutest die Beute“ (יִשְׁמָר).

γ) Die Metonymie.

Das Wesen der Metonymie besteht darin, daß ein Ausdruck durch einen mit ihm innerlich-qualitativ verwandten ersetzt wird (vgl. König S. 15). Der größte Teil der bei Afrahat sich findenden Metonymien ist biblisches Gut. Wir führen hier nur jene metonymischen Tropen an, die Afrahat irgendwie eigentümlich sind, die biblischen nur dann, wenn sie von irgendwelchem besonderen Interesse sind.

Sinne und Körperteile für die von ihnen verrichteten Dienste einzusetzen (Instrument statt Produkt) ist festeingebürgerte biblische Art. Originell ist aber bei Afrahat die Zusammenstellung in III 45, 19f.: „Und erinnere dich und siehe, mein Lieber, daß es eine große Sache ist, daß ein Mensch sein Herz reinige und seine Zunge bewahre und seine Hände vom Bösen zurückhalte.“ Und ähnlich in IV 71, 9f.: „Wenn du betest, erhebe dein Herz nach oben und deine Augen nach unten und gehe hinein in das Innere des Menschen!“ Afrahat setzt gelegentlich auch die Handlung für ihren Erfolg: Z. B. III 56, 12: „Und den Rest (von Amalek) vernichtete Murdekai durch sein Fasten“ (ebenso III 56, 14ff.); XIV 304, 9f.: „Jeder der sät, erntet seine Arbeit“ und XX 377, 2: „Der Mensch gibt dem Dürftigen von der Arbeit seiner Hände.“ Statt des Vollzugsmittels setzt unser Autor etwa dessen Wirkung: Z. B. IV 75, 1f.; VI 106, 16 u. ö.: „Qual“ oder IX 179, 17f.: „ewige Qual“ für Hölle; aber auch statt der Wirkung das Vollzugsmittel: Z. B. XXI 406, 6: „Kreuz“ statt „Tod am Kreuz“. Statt der Wirkung setzt er den Urheber in V 85, 17: „der Prophet“ statt „die prophetische Schrift“ und statt der Ursache die Wirkung wie in VI 118, 16: „Er ist die Sättigung“ (= Ursache der Sättigung, wie Joh. 14, 6: „Ich bin das Leben“) und XXIII 449, 12: „Der lichtspendende Ölbaum.“ Er setzt etwa die Erscheinung statt der Zeit, für die sie charakteristisch ist. Z. B. VI 106, 9: „Beim Schall der Posaune“ (am jüngsten Tag; vgl. Matth. 24, 31 und I. Thess. 4, 16); das Alter für den Grad der Weisheit: Z. B. VIII 172, 18: „Kinder (עֲרֵבָה) in der Erkenntnis“ und XIV 251, 20: „Knaben (עֲרֵבָה) an Erkenntnis“ (vgl. Eph. 4, 13f.)¹; den Aufenthaltsort für seine Bewohner: z. B. XIV 251, 4: „Sein Ort be-

¹ Alter und Weisheit halten die Antiken für Korrelate; vgl. Luc. 2, 52: „Und Jesus nahm zu an Alter und an Weisheit.“

achtete ihn nicht“; Sphäre statt Inhalt: Z. B. XIV 279, 8f.: „Die Ohrmuscheln (ܐܘܪܡܫܬܐ ܕܚܝܬܐ) anstrengen“; den Vorfahren statt den Nachkommen: Z. B. XXII 421, 12: „Der Leib (Christi) aus Adamssamen“ und VII 134, 10: „Die Söhne Adams“ (= die Menschen), ähnlich wie VI 109, 22f.; 110, 12 und 115, 9: „Eva“ und „Evatöchter“ für das Weib.

Weitaus am häufigsten setzt aber Afrahat das Abzeichen statt der Würde, das Zeichen (Symbol) für das Bezeichnete. So z. B. V 99, 1: „Diejenigen, die aus dem Kelche Christi trinken“ (= die Christgläubigen); VII 141, 5f.; XIV 260, 7: „Diejenigen, die die Schlüssel bewahren“; 260, 4: „Diejenigen, die die Hörner blasen“; 287, 5: „Die Hornbläser“ (ܐܘܬܝܬܐ ܕܚܝܬܐ)¹; VII 140, 19; 144, 17f.: „Die Hand, die ausgestreckt ist (und nach Buße ruft)“ vgl. Jos. c. Ap. II 92: Der Hilfesuchende „fleht um Rettung mit ausgestreckter rechter Hand“ (extensa dextera); III 54, 7 und XVI 328, 18: „Den Gibeoniten wurde die Rechte gereicht“, vgl. Jos. B III 31: „Die Rechte erfassen“ (δεξιὰς ἔλαβον); IV 67, 4 und 71, 14; XXIII 488, 1: „Die Hände ausstrecken zum Himmel“ (ܐܘܬܝܬܐ und ܐܘܬܝܬܐ) (= der noch heute übliche muslimische Gebetsgestus beim takbīru 'l-ihrām; vgl. Philo, somnia I 677, 16ff.: τὰς χεῖρας ἐξάιρω; I. Tim. 2, 8 und Luk. 24, 50: ἐπαίρω Jos. c. Ap. I 209: ἐκτείνω und B VII 144: ἀνταίρω); VI 133, 21; XIV 295, 6; XXIII 500, 1f. und 16: „Stehen (und beten)“; vgl. Luk. 18, 11: σταθεὶς προσήχετο. Der Gestus entspricht dem muslimischen Gebetsakt des Stehens (qijām) während der Koranrezitation. IV 71, 14: „sich beugen“ (ܥܒܕ), wohl nicht „die Knie beugen“, sondern es handelt sich um den muslimischen Gebetsgestus rukū'; V 80, 14; IX 183, 7; XVII 339, 9: „niederfallen und prosternieren“ (ܥܒܕ ܕܥܒܕ), entspricht dem muslimischen Gebetsgestus des sudschūd (als

1 Das sind nach VII 147, 14 „die Prediger der Kirche“ (ܐܘܬܝܬܐ ܕܥܝܠܐܝܬܐ), sogenannte vielleicht in Anlehnung an Num. 10, 8 und 31, 6 (vgl. Büchler, Zur Geschichte der Tempelmusik ZAW 1899 S. 102f.), vielleicht auch auf Grund tatsächlichen Gebrauchs der Trompete für die Einladung zum Gottesdienst. Durch ein Trompetensignal (σάλπιγγι) verkündete man z. B. auf der Zinne der Pastophorien des Jerusalemer Tempels Anbruch und Schluß des Sabbat (Jos. B IV 582). In diesem Fall wäre der Gebrauch des ناقوس, den bereits Tabari S. 66 kennt, bei den Euphratchristen späteren Datums. Nāqūs heißt im Libanon heute noch die „Glocke“.

jüdischer Gebetsakt geschildert bei Jos. A XIX 349); ferner XXII 427, 1: „Das Angesicht nach oben richten“ und XXIII 499, 12: „Die Augen zum Himmel erheben“ (vgl. Luk. 18, 13); XXIII 492, 2: „Einem das Haupt erheben“ (= ihm Freude schaffen; vgl. Ps. 109, 7); VII 145, 20: „Das Haupt neigen“ (= sich bescheiden; vgl. Luk. 18, 13); XIV 296, 21: „Das Gesicht senken“ (Zeichen der Unfreundlichkeit); IX 185, 4f.: „Das Gesicht in verschiedene Formen bringen“ (ܠܬܝܠܩܝܬܐ ܕܥܝܢܐ) = „verspotten“, ähnlich wie Sir. 12, 19: „Er wird sein Gesicht verändern“ (ἀλλοίωσις) = „Grimmassen schneiden“; IX 176, 10: „lachen“ und IX 186, 2: „aufhüpfen“ (= sich freuen); XIV 295, 18: „Über jemanden lachen“ (Symbol der Schadenfreude); XIV 294, 9: „Die Eifersucht erzeugt im Menschen Seufzer“ (ܠܬܝܠܩܝܬܐ) (Symbol für „Leiden“). Nicht selten braucht Afrahat die Wendung „sich die Krone aufsetzen“ (ܝܬܝܬܝܠܩܝܬܐ oder ܡܝܬܝܬܝܠܩܝܬܐ) für „König werden“, so z. B. in IX 180, 17; XIV 251, 3f., 8 und 11f. (vgl. Esth. 6, 8; Jos. B II 27 und 57; A XVII 280: τὸ διάδημα περιτίθημι neben B II 3: τὸ διάδημα περιάπτειν). Es ist auch bei Tabari die ständige Wendung. Daher XIV 275, 6: „Die Kronenträger“ (ܠܬܝܠܩܝܬܐ ܕܡܠܟܐ) für „Könige“. Endlich setzt Afrahat II 28, 8: „besiegeln“ (ܡܬܝܬܝܠܩܝܬܐ) und 10: „versiegeln“ (ܡܬܝܬܝܠܩܝܬܐ) für „beenden“¹.

δ) Die Synekdoche.

Die Synekdoche ist jener Tropus, bei dem ein Ausdruck durch einen mit diesem äußerlich-quantitativ verwandten ersetzt wird (König S. 15). Auch hier bietet Afrahat über den Bestand biblischer synekdochischer Ausdrücke und Wendungen hinaus sehr wenig Beispiele von ursprünglichem Wert. Er setzt etwa einen Teil oder Repräsentanten für das Ganze. Z. B. X 196, 17: „Elisa ward weggeholt hinter dem Joch, daß er Prophet sei in Israel“ und 196, 16: Amos wurde „hinter der Herde“ weggeholt zum Prophetenamt. Joch und Herde vertreten Feld- und Viehwirtschaft. Ähnlich XVI 321, 12: „Christus zerbrach den Bogen des Krieges.“ Interessant ist ܝܬܝܠ in I 22, 20, das Bert mit „Gesang“ wiedergibt. Es ist aber offenbar an Peschitta Röm.

¹ Vielleicht in Abhängigkeit vom neutestamentlichen Sprachgebrauch.

13, 13 und Gal. 5, 21 zu denken, so daß die Bedeutung *κῶμος* „Weingelage“ gesichert erscheint. Da der Ausdruck mit *כְּחַוִּי* zusammengestellt wird, ist damit zunächst unzweifelhaft der laszive, mit Aulos oder Kithara oder beiden zusammen begleitete Gesang zu verstehen, wie er bei antiken Trinkgelagen üblich war (vgl. Friedländer II 173f.). Wir haben also synekdochische Ausdrucksweise, und zwar eine *pars pro toto*¹. Als ein Mittel der Spezialisierung ist sicher anzusehen die Ausdrucksweise in VI 131, 8ff.: „Der Teufel kämpft nicht offen, sondern er raubt und stiehlt nur“ (statt „er kämpft im Geheimen“). In XXII 442, 3ff. setzt Afrahat eine bestimmte Zahl für eine unbestimmte: „Wenn aber ein und dasselbe Wort zehn Weise zehnerlei Auslegungen geben, so soll er das, was ihm gefällt, annehmen.“ Für eine sehr große und unbestimmte Zahl setzt unser Autor zweimal: „Zehntausende und tausende“ (*כְּחַסְי כַּלְסָּא*) (XVIII 347, 21 und 349, 13)².

Synekdochisch ist auch die Generalisierung, das *totum pro parte*: Z. B. IX 176, 17f.: „Die Lehrunterweisung geht dem Demütigen wie Öl in seine Kanäle (Adern).“ Nach VIII 164, 18 und XV 307, 15 sind *כְּלִי* „Adern“. Der Ausdruck entspricht vollkommen den *ἀγγεῖα* des Galen VIII 287 (bei Friedl. II 178, An. 3). In Wirklichkeit kommt also zunächst nur ein Kanal in Betracht, der Magen-Darmkanal, vgl. XV 307, 14f.: „Die Speise kommt zuerst in den Magen und ihre Kraft wird dann in alle Kanäle (Adern) und Glieder des Körpers verteilt.“ Ferner VII 135, 20: „weil ihn die Schlacht (*כְּבִי*) überwunden und verwundet hat“. Und XXIII 486, 21f.: „Wir danken der Barmherzigkeit (*כְּרִמָּה*), die dich (Jesus) gesandt hat.“ Also das Abstraktum für das Konkretum wie Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg.“

¹ Die Stelle bietet im Zusammenhalt mit VI 115, 14f., wo von den „Liedern des Bräutigams“, IX 179, 18 von „Liedern Christi“ und XXIII 450, 3 von „geistlichen Gesängen“ (*כְּחַסְי*) die Rede ist, ein Datum für die Unterscheidung von profaner und geistlicher Musik in der Antike (gegen Friedl. II 174). Vgl. auch Eph. 5, 19 und VI 109, 18f.: „Wenn der Satan die Kinder des Lichts im Schlaf überfallen will, wachen sie auf und singen (*כְּחַסְי*) und beten.“ Dabei handelt es sich wohl bereits um die *כְּחַסְי*-Hymnen.

² Vgl. die Ähnlichkeit mit Dan. 7, 10.

Einige Fälle sind noch zu nennen, in denen Afrahat das Gattungswort setzt für den Eigennamen. Z. B. XI 210, 12, 14 und 15; XXI 405, 13 und 22: **כִּימִי** „der Fluß“ für den Nil; XVIII 348, 22; 350, 4: **כִּיאל** „der Berg“ für den Sinai. Diese Appellativa sind bei unserem Autor aber schwerlich auf dem Weg zur Bildung stehender Eigennamen begriffen. Die Ausdrucksweise geht doch offenbar bloß hervor aus der großen Abneigung unseres Autors gegen alle topographischen Eigennamen¹. Jedoch stark auf dem Wege zum stehenden Eigennamen finden sich bei Afrahat geradeso wie in allen biblischen und rabbinischen Schriften die Ausdrucksweisen „das Volk“ für die Juden und „die Völker“ für die Heiden, ähnlich wie bei Josephus *ἡ πόλις* für Jerusalem. Viel weiter davon entfernt ist der Ausdruck „das Volk aus den Völkern“ (in XXI 394, 2) für die Christen. Wenn II 36, 13 für **סֵנַי** (II 42, 8) den Ausdruck **כִּיבָּנִי** (*ἀλλογενεῖς*) einsetzt, so ist das nicht etwa synekdochischer, sondern metonymischer Tropus.

c) Ästhetik in der Wortstellung.

Redeschmuck erzielt Afrahat auch durch eine bestimmte Stellung des Wortes im Satz, wo es freilich nicht selten eine zweite Funktion zu erfüllen hat, nämlich die der Emphase. Hierher zu rechnen ist eigentlich jede Gestaltung der Rede, die sich von der gewöhnlichen, zuerst sich anbietenden Art entfernt. So verrät Afrahat z. B. eine ausgesprochene Neigung, zusammengehörende Redeteile wie synonyme Epitheta und Verben oder Adjektiv und Substantiv² durch beliebige andere Redeteile voneinander zu scheiden: Z. B. XIV 277, 12: „Die vortrefflichen und nützlichen Arbeiter“ (**בְּיָמֵינוּ הָעֹמְדִים עָלֵינוּ**); VII 135, 20: „Die Schlacht hat ihn überwunden und verletzt“ (**וְהַמִּלְחָמָה הָרָגָה וְשָׁחָה**); VI 110, 13: „Amon war schön und lieblich von Aussehen“ (**וְהָיָה אֲמוֹן יָפִי וְרַחֵם**).

1 Auch in XXI 406, 15 sagt Afrahat: „Moses stieg auf den Berg“ (diesmal = Nebo). Außer Jerusalem gebraucht Afrahat meiner Feststellung nach an topographischen Eigennamen bloß „die Berge von Gilboa“ (XVII 342, 2) und „der Horeb“ (**הַחֹרֵב**) (III 46, 14) sowie „der Jordan der Wahrheit“ (XI 215, 11).

2 Hierher zu rechnen ist auch die interessante Wortstellung in XIV 291, 18: **וְהָיָה כִּי יִשְׁלַח הָאֱלֹהִים אֶת יָדוֹ**: „die Fallstricke des Listigen sind gelegt“.

(ܡܐܠܟܐ ܝܗܘܐ ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢ ܕܕܢܐ) und endlich VI 110, 7f.: „Hoherpriester war Aaron“ (ܐܝܡܢ ܕܐܝܬܐ ܕܡܪܝܢ ܕܕܢܐ)¹. Außerdem pflegt Afrahat in seinen geistlichen Reden aber noch eine ganze Reihe anderer charakteristischer Stellungen des Wortes im Satz, die nun im folgenden zu betrachten sind.

a) Die Epanaphora.

Die Epanaphora oder Anaphora besteht darin, daß ein und dasselbe Wort an den Anfang aufeinander folgender (meist gleichlaufender) Sätze gestellt werden, so wie z. B. in Matth. 5, 3ff.: „Selig sind . . . Selig sind“ usf. In I 17, 4ff. beginnen fünf (ungleich lange) Sätze mit ܐܠܗܐ „es verbrannten“; in I 18, 4ff. acht Sätze mit je einem Patriarchennamen (Abel, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und Moses). Gleich so beginnen in III 45, 12ff. sechs verkürzte, gleichlaufende Sätze. In V 80, 8ff. beginnen sechs und nach kurzer Unterbrechung vier weitere Sätze mit dem Wort „und es rühmte bzw. rühmten sich“ (ܐܝܡܢܐܐ). Ab und zu wird es durch das Synonym ܡܝܬܐܐ ersetzt. In V 97, 16f. haben zwei gleichlaufende Sätze mit ܐܝܢܐ „ich hoffte“ an; in V 101, 9ff. sieben Sätze mit „und wenn“ (ܐܝܢܐ) in VI 120, 8f. zwei Sätze mit ܡܠܟܐ; IX 177, 6ff. sieben Sätze mit „es besiegte“ bzw. „sie besiegten“; X 201, 4ff. zwei Sätze mit ܡܠܟܐ. In XIV 289, 21ff. beginnen 32 gleichlaufende Sätze mit demselben Substantiv und derselben Präposition ܕܝܢ „durch die Begierde“; und in XIV 286, 19ff. fangen 24 Gleichsätze mit ܐܝܢܐ ܐܝܢܐ „ihr seid“ an. Eine Reihe Kurzsätze werden in XIV 297, 7f. mit ܡܢ „in ihr“ (der Schatzkammer) eröffnet. XXII 425, 2ff. bringt vier anaphorische Sätze; XXII 428, 9ff. ebenso drei gleichlaufende („Sie bedürfen da nicht“). In XXII 430, 21ff. beginnen sieben durch „Leitton“ dirigierte Sätze mit ܝܢܐ: Der Tod „führt hinweg“; in XXIII 458, 9ff. drei Sätze mit ܐܝܢܐ ܐܝܢܐ „wenn nicht wären“. Eine Reihe Kurzsätze in XXIII 482, 11ff. beginnt mit ܡܠܟܐ „es regierte“. In XXIII 485, 11ff. setzen drei durch denselben „Leitton“ geführten Sätze mit ܝܢܐ ein „er sandte“. In XXIII 487, 10ff.

¹ Der Klassiker des Syrischen hat also ähnliche Neigungen wie der Klassiker des Latein: Vgl. z. B. magna in eo causa usf.

beginnen fünf Gefüge antithetischer Parallelismen je im ersten Hemistichos mit **הוּא מל** „seine Sache ist es“ und jeder zweite mit **וְהוּא** „und unsere Sache ist es“; nachher in 487, 14f. findet sich ein synthetischer Parallelismus, in dem beide Halbstichen mit **הוּא** „niemand ist“ anheben. In XXIII 488, 12ff. beginnen neun zweiteilige gleichlaufende Sätze mit **הוּא** „da, als“; in XXIII 491, 8f. vier Kurzsätze mit **הוּא** „dein“: „Dein ist der Himmel; und dein ist die Erde; und dein ist der Tag, und dein ist die Nacht.“ In XXIII 495, 15f. setzen zwei Sätze mit **הוּא** „es gibt nicht“ ein, und in 496, 19f. drei Fragesätze mit **הוּא מל** „gibt es in ihr?“ Anaphorisch sind endlich auch zwei bzw. drei Sätze in II 36, 8f. und, um vollständig zu sein, zwei Sätze in III 51, 16. Eine Liste von ganz ansehnlichem Umfang, ein Zeichen der großen Vorliebe Afrahats für diese Stilfigur.

β) Die Epiphora.

Steht ein und dasselbe Wort am Schlusse zweier oder mehrerer Sätze, redet man von der Stilfigur der Epiphora oder Antistrophe. Im Neuen Testament findet sie sich z. B. in II. Kor. 11, 22: „Sie sind Hebräer? Auch ich. Sie sind Israeliten? Auch ich“ usf. oder I. Kor. 13, 11. Afrahat wendet das Stilmittel nicht so oft an wie die Epanaphora. In XXIII 484, 15ff. schließen vier Sätze mit **וְהוּא** „auch uns“; in V 79, 3ff. zwei Sätze mit **וְהוּא** „erfüllen sich“; in VIII 163, 11f. zwei Sätze mit **וְהוּא** „Hoffnung“ und in XXIII 493, 18f. zwei Sätze mit **וְהוּא** „wir sind da“. In X 191, 14ff. ist in sechs parataktischen Sätzen „Hirt“ (**רֹעֶה**) an den Schluß gestellt: „Jakob war ein Hirt; und Joseph war ein Hirt“ usf.; ebenso epiphorisch gestaltet ist die vielgliedrige Parataxe in XIV 278, 7ff. (**נְבוֹיָה**) „Prophetin“: „Maria war Prophetin; und Hanna war Prophetin; Holdai war Prophetin“ usf. In XIV 257, 19f. steht am Schluß von je zwei Sätzen das Wort **וְהוּא** „jedermann“ und in XIV 270, 19ff. das Wort **וְהוּא** „wird genannt werden“. Die Epiphora in VI 119, 6f. ist insofern noch besonders kunstvoll zu nennen, als noch chiastische Satzstellung mit ihr verbunden wird: „Als unser Herr kam heraus aus seiner Natur, ging er ein in unsere Natur. Lasset uns hoffen in unserer Natur, daß er am Tag der Auferstehung uns teilhaftig mache seiner Natur.“ Zu dieser selben Kategorie von Stilfiguren sind wohl auch zu

rechnen Sätze, die nicht mit demselben Wort, wohl aber mit Synonymen oder mit Wortantithesen endigen: Z. B. IV 72, 16: „Erlasse du die hundert Denare nach deiner Armut; und der Herr erläßt dir die 10000 Talente nach seinem Reichtum.“ Eine Epiphora, die stark nach der früher behandelten Epanalepse hin gravitiert, ist diejenige in III 47, 2ff.: „Und es sandte Isebel sündhafte Männer (כְּלָאֵם כִּיָּאֵם), die zu Willen waren der sündhaften Isebel (כְּלָאֵם כִּיָּאֵם); und sie schrieb in dem sündhaften Brief (כְּלָאֵם כִּיָּאֵם) und sprach also: „Ordnet ein Fasten an und stellet den Nabot an die Spitze des Volkes und stellet gegen ihn auf zwei sündhafte Menschen“ (כְּלָאֵם כִּיָּאֵם) usf.

γ) Die Mesophora.

Der Ausdruck Mesophora ist nicht antik. Er wurde nach Maßgabe der beiden t. t. Anaphora und Epiphora formiert, um damit eine stilistische Eigenheit Afrahats zu benennen, die mit jenen beiden große Verwandtschaft hat. Afrahat nützt nämlich auch die dritte Möglichkeit der Stellung eines Wortes im Satz aus: In einer aus zwei Sätzen bestehenden Verbindung oder Gefüge läßt er nämlich ab und zu je den zweiten Satz mit demselben Worte anfangen. So beginnt in I 8, 17ff. je der zweite Satz in 13 Verbindungen mit dem Wort כְּלָאֵם:

„Und es sind Almosen nötig: im Glauben werden sie gegeben. Und es ist Demut erforderlich: im Glauben wird sie geschmückt. Und er sinnt auf Weisheit: durch den Glauben wird sie gefunden“ usf.

In VIII 172, 11ff. beginnt je der zweite Satz in drei gleichlaufenden Satzverbindungen mit כְּלָאֵם „noch nicht“:

„Die Arbeiter mühen sich noch im Weinberg: und noch nicht haben sie den Lohn empfangen. Die Kaufleute handeln mit dem Geld: und noch nicht ist ihr Herr gekommen“ usf.

Hierzu gehört auch XIV 302, 11ff.: „Und der Haushalter, der seine Mitknechte schlägt: es kommt sein Herr (מִיָּא כִּיָּא), und was wird er für ein Gericht halten? — Und der böse Sklave, der das Geld seines Herrn verbirgt: es kommt derjenige, der es ihm gegeben hat, und es rechnet mit ihm der Haushalter.“ In diesem letzteren Beispiel hat unsere Stilfigur also die Anakoluthie des Satzes im Gefolge.

δ) Die Ploke.

Eine weitere Möglichkeit der Stellung eines Wortes im Satz besteht darin, daß ein und dasselbe Wort den Satz anfängt und beschließt¹. Das ist das Stilmittel der Ploke, Symploke, Kyklos oder Complexio. Es findet sich bei Afrahat hin und wieder vertreten. Z. B. in IV 71, 19f.: „Du bittest, daß dir vergeben werde und versprichst, daß vergeben wollest du.“ Das Satzgefüge beginnt und schließt mit **ܕܡܠܟܐ**; XXIII 497, 15f.: „Der Wille Gottes trägt alles, und nichts ist außer Gottes Willen.“ Ferner XII 232, 20f.: „Denn die Vergeltung der Gerechtigkeit geschieht in der neuen Welt bei der Auferstehung der Toten für alle, welche getan haben Werke der Gerechtigkeit.“ Der Kyklos in II 37, 12 kommt dadurch zustande, daß ein Personalpronomen infolge emphatischer Voranstellung doppelt gesetzt wird, worauf die beiden nach Afrahats Gewohnheit durch Redeteile noch voneinander geschieden werden: „Dir, wie sollen sie vergeben dir?“ (**ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ**). Besonders kunstreich ist die Ploke in IX 189, 6f., weil noch die chiasmatische Verschränkung der Redeteile im Inneren des Satzes herbeigeführt ist: „Und sein Herr legte auf ihn (Adam) ein Gebot, das er halten sollte, so daß, wenn er hielt, was geboten war, zu hoher Natur ihn beförderte sein Herr.“ Bei zwei Beispielen ist das den Ring schließende Wort am Ende des Satzes durch ein Synonym verstärkt. So bei XXI 401, 19f.: „Wenn wahr (**ܕܡܠܟܐ**) ist diese Weissagung, welche Jeremia über Babel gesprochen, so ist auch die über Jerusalem wahr und gewiß“ (**ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ**), und bei XI 214, 15f.: „Denn wenn wahr ist der Bund, den Gott gab dem Abraham, dann ist auch dieser wahr und gewiß.“ Als Ploke darf man auch jene Formation des Stilmittels ansehen, bei der das Wort am Schluß des Satzes die Antithese bildet zu dem am Anfang wie in III 45, 10: „Groß (**ܕܡܠܟܐ**) ist dessen Sünde, und nicht ist sie klein“ (**ܕܡܠܟܐ**). Kyklisch zu fassen ist auch der Satz in XXIII 487, 4, wo das erste Wort **ܕܡܠܟܐ** „wir loben“ und das letzte **ܕܡܠܟܐ** „durch uns“ den Kreis formieren.

Eine von Afrahat offenbar beabsichtigte Satzploke läßt sich in Homilie XIII feststellen, wo zu Anfang (231, 12f.) und am Schluß (244, 7f.) derselbe Gedanke wirkungsvoll ausgesprochen wird.

¹ Vgl. in Goethes Faust: „Hab ich die Kraft, dich anzuziehn besessen, doch dich zu halten hab ich keine Kraft.“

ε) Die Anadiplosis.

Wird das Wort am Schluß eines Satzes zum Anfang des neuen Satzes gemacht, redet man von der Stilfigur der Anadiplosis. Sie findet sich z. B. in II 34, 11ff.: „Und im Gesetz ist eingeschlossen der Glaube, und auf den Glauben ist gegründet die wahre Liebe.“ Ähnlich in XI 205, 10. Ferner III 56, 4f.: „Abraham nahm keine Kanaaniterin für Isaak, und auch Isaak keine für Jakob“; IV 66, 22f.: „Und sein (Daniels) Gebet den Rachen der Löwen verschloß, und verschlossen wurde der gefräßige Rachen“ usf.; V 101, 12f. und 17f.: „Und wenn du nimmst vom Geist des Christus, Christus entbehrt nichts“; VIII 156, 12f.: „Wer dieses hört, der höre auch das andere!“ usf.; XI 204, 8f.: „Der Glaube ist größer als die Beschneidung, und die Beschneidung“ usf.; XI 206, 19f.: „Als Lot sah, daß Abraham beschnitt, beschnitt auch er“ usf. (ebenso XI 206, 23f.). Ferner VIII 157, 7f.: „... gibt es kein Gericht, und wenn es kein Gericht gibt“ usf.; XXIII 501, 10f.: „Und er (Jojakim) fiel hernach ab und brach das Gelübde, und als er es gebrochen hatte, wurde er getötet.“ Anadipliert sind in XXIII 483, 14f. das Wort **מָוָה** „Rückkehr“, in 498, 20: „tötet“, in 499, 2: „ehebricht“, in 499, 3: „stiehlt“ und in 507, 9: „nimmt“. Einfache Anadiplosis einer Wortverbindung findet sich endlich in V 100, 14ff.: „Prüfe und schaue, daß Christus mit den Kindern Esaus bei der Schatzung gezählt worden ist, und weil er bei der Schatzung gezählt worden ist, wird er ihnen auch helfen.“

Nehmen wir noch hinzu jene mit der Anadiplosis nahe verwandten Figuren, die wir im Abschnitt über die Emphase mit der Bezeichnung ta'kīd belegt haben, so erkennt man, daß Afrahat unsere Stilfigur nicht ungern zur Anwendung bringt. Übrigens ist sie auch im Neuen Testament vertreten, z. B. Math. 26, 52b: „Denn alle die gebrauchen das Schwert, durch das Schwert kommen sie um“, und gedoppelt in Joh. 3, 31b: „Wer stammt von der Erde, von der Erde ist er und von der Erde redet er.“

ζ) Die Anadiplosis iterata.

Bei Afrahat findet sich auch die wiederholte Anadiplosis, die sog. Anadiplosis iterata, auch catena oder Stufenrhythmus heißen. Das Johannesevangelium verwendet die Figur an

feierlichster Stelle, zu Beginn des Prolog: „Im Anfang war das Wort; und das Wort war bei Gott; und Gott war das Wort.“ Man trifft sie aber auch in Röm. 5, 3. Beispiele bei Afrahat: I 8, 15ff.: „Zuerst baut der Mensch seinen Bau auf den Felsen, und auf den Felsen wird gebaut der Glaube, und auf dem Glauben erhebt sich der ganze Bau.“ Gleich wie in Math. 1, 1ff. wird unsere Figur in XIII 236, 3ff. auch angewandt zur Stilisierung des Stammbaums der Patriarchen: „Adam zeugte . . . den Seth; und Seth zeugte . . . den Enosch; und Enosch zeugte . . . den Kainan“ usf. bis auf Noah. Ein weiteres Beispiel findet sich in I 7, 11ff.: „Zuerst glaubt der Mensch, und sobald er glaubt, liebt er, und sobald er liebt, gerecht wird er, und sobald er gerecht wird, vollendet wird er, und sobald er vollendet ist, vollkommen wird er. Und wenn der ganze Bau aufsteigt und vollendet und vollkommen ist, ist er ein Haus und Tempel zur Wohnung Christi.“ Den Zusammenhang der 22 Homilien schildert unser Autor ebenfalls als ein Gebäude. Nach X 200, 15f. „hängen diese Homilien eine an der andern, und sind gebaut eine auf die andere“, (ܡܢ ܕܠܗ ܕܡܢ ܕܡܢ). Darum bringt er auch hier unsere Stilfigur zur Verwendung, nämlich in XXII 439, 12ff., um zu zeigen, wie in diesem Lehrgebäude ein Bauglied sich stützend ins andere fügt bis hinauf zu Giebel und Abschluß: „Ich habe dir geschrieben nach dem Glauben über die Liebe, nach der Liebe über das Fasten, nach dem Fasten über das Gebet und nach dem Gebet über den Krieg“ usf. Es ist also auch nach Afrahat wohlbegründet, wenn Aristoteles, de gen. anim. 1, 18, unser in der Antike sehr und unter verschiedenen Namen bekanntes Stilmittel *ἐποικοδόμησις* nennt (vgl. König S. 304).

η) Der Chiasmus.

Das umfangreichste Kapitel über die ästhetisierende Wortstellung im Satz ist aber ohne Zweifel dasjenige über den im Altertum und besonders bei den semitischen Völkern so beliebten Chiasmus, jene Figur, welche die einzelnen miteinander korrespondierenden Satzteile arrangiert nach dem Bilde des griechischen Buchstabens X. Ja gewisse Wahrnehmungen scheinen darauf hinzuweisen, daß das Stilmittel dem syrischen Schriftsteller noch besser liegt als jedem anderen Semiten, abgesehen von der großen Zahl, in der es bei Afrahat vertreten ist. Da wo

nämlich z. B. MT und LXX in Hos. 11, 2b keinen Chiasmus darweisen, formieren Peschitta und Afrahat (XVII 334, 5) einen solchen. Und wo auffallenderweise die Peschitta, wie in Math. 7, 16 und Luk. 6, 44, die chiastische Kreuzung der Begriffe des griechischen Textes aufgibt, da behalten Afrahat XIV 303, 5 und (nach Bert S. 256, Anm. 2) Syr. Cur. sie bei. Wir haben hier zunächst von chiastischer Wortstellung und nachher mit einem kurzen Wort von der chiastischen Satzstellung zu reden.

aa) Die chiastische Wortstellung.

Von den zwei zu chiastischer Verschränkung kommenden Begriffspaaren können je zwei Begriffe miteinander bloß mehr oder weniger verwandt oder dann synonym oder endlich identisch sein.

Von Chiasmen verwandter Begriffe bietet Afrahat folgende Beispiele: VI 105, 10f.: „Lasset uns in der Welt sein arm und reich machen viele in der Lehre des Herrn!“ XIV 255, 20: „Sie sind leer an Güte, und an Lüge sind sie voll“ (vgl. Prov. 29, 23); XIV 276, 5f.: „Er machte uns reich durch seine Armut und durch seine Krankheit machte er uns gesund. Er heilte uns durch seinen Kreuzestod, und durch seine Qualen schaffte er uns Erquickung.“

Beliebter sind die Chiasmen, bei denen das eine oder andere oder beide Begriffspaare Synonyma darstellen. So bietet z. B. auch Math. 16, 25 ein Beispiel mit Synonymität der äußeren und Identität der inneren Begriffe: „Wer seine Seele retten will, wird sie verlieren, und wer sie verliert um meinetwillen, der wird sie finden.“ Philo bringt z. B. zwei Proben mit Identität der äußeren und Synonymität der inneren Glieder: Migr. Abr. I 464, 3ff.: „Die Chaldäer haben sich vor den andern Menschen ausgezeichnet, indem sie das, was auf Erden vorgeht, mit dem in der Höhe und das am Himmel mit dem auf Erden in Beziehung brachten“ und confus. I 424, 45ff., welches Beispiel überdies im Eingang einen Chiasmus mit identischen inneren und äußeren Gliedern darweist: „Wer das Geistige mit dem Sinnlichen totschiagen will und dem Sinnlichen den Vorzug gibt vor dem Geistigen, der macht den Sklaven zum Herrn (δεσπόζοντες) und den Herrn (ἡγεμόνες) zum Sklaven.“ Bei unserem Autor finden sich zunächst zwei Beispiele mit Synonymität der äußeren und Verwandtschaft der inneren Glieder:

IV 67, 3: „Sie (die Löwen) umfaßten ihn (Daniel) mit den Armen, und seine Füße küßten sie“, und IX 185, 4f.: „Dein Zorn öffne nicht deinen Mund, und dein Gesicht bringe nicht in verschiedene Formen!“ (= Symbol für Zorn); ferner zwei Beispiele mit synonymen äußeren und identischen inneren Begriffen: XIV 253, 17f.: „Die Hoffahrt des Menschen stürzt ihn nieder, und der Niedrige im Geist nimmt zu an Ehre“ (vgl. Prov. 29, 23) und XIV 281, 5f.: „Was nicht hören seine Ohren, das sieht er (der Weise), und was nicht sehen seine Augen, das vernimmt er“ (𐤀𐤓𐤁); endlich drei Beispiele mit synonymen äußeren und inneren Gliedern: XXIII 490, 20f.: „Zerstört ist unser Heiligtum, und unser Haus der Anbetung ist verwüstet“; VI 114, 22f.: „Sie freuen sich und hüpfen auf (𐤍𐤏𐤓) und tanzen (𐤍𐤔𐤌) und lobpreisen“; und schließlich XIII 233, 2: „Und das Vieh — unter aller Augen bricht es die Ehe und huret öffentlich.“ In diesem letzteren Beispiel wird das genuin syrische 𐤁𐤓𐤌 mit dem griechischen Synonym 𐤍𐤔𐤌 gekreuzt.

Aber am häufigsten ist bei Afrahat die einfache Umdrehung der unveränderten Begriffe, die die arabischen Stilisten al-ʿaks nennen (vgl. Mehren S. 104). Z. B. V 87, 3f.: „Es gibt zwei Cherube: einer, der gesalbt ist und beschirmt, und einer, der beschirmt und nicht gesalbt ist“; VI 119, 10f.: „Das Unsrige war das Seinige, aber das Seinige uns — wer könnte das geben?“ VII 151, 17f.: „Wir kämpfen gegen unseren Feind, und unser Feind kämpft gegen uns“; IX 184, 14f.: „Ich habe dir geschrieben, daß nicht hassen die Guten die Bösen, sondern die Bösen hassen die Guten“; XIV 247, 9: „Es gibt Leute, welche unschuldig erklären die Schuldigen und schuldig erklären die Unschuldigen“ (𐤍𐤔𐤌 𐤍𐤓𐤁 𐤍𐤔𐤌 𐤍𐤓𐤁) (ebenso XIV 286, 4f.); XIV 248, 7: „Sie nennen das Gute böse und das Böse gut“; 8: „Sie machen das Licht zur Finsternis und die Finsternis zum Licht“; 8f.: „Sie nennen das Bittere süß und das Süße bitter“; XIV 294, 7: „Eifersucht und Streit spalten zwei gegen drei und drei gegen zwei“; XXII 424, 6f.: „Der Tod trennt und führt weg die geliebten Kinder von ihren Eltern, und die Eltern trennt er von den geliebten Kindern.“ Etwas komplizierter ist die Form der Begriffsumstellung bei folgenden Chiasmen: VIII 168, 17f.: „Der Sünder, während er lebt, ist tot für Gott: Und der Gerechte, während er tot ist, lebt für Gott“; XI 205, 16ff.: „Diejenigen

welche glauben, ohne sich beschneiden zu lassen, leben: und diejenigen, welche sich beschneiden lassen, ohne zu glauben, haben keinen Nutzen von der Beschneidung“, und XXIII 487, 8f.: „Er hat das Bedürfnis zu geben und will, daß wir bitten, damit durch unsere Bitten er gebe.“

Einige andere Chiasmen von weiter ausholender Form sind mit der Gestalt anderer Stilfiguren verquickt. So haben wir oben einen Chiasmus kennengelernt mit Ploke (IX 189, 6f.). XXI 413, 21ff. zeigt einen Chiasmus bei Gegenüberstellung von Typus und Erfüllung: „Weil Murdekai saß und sich in einen Sack kleidete, rettete er usf. Und weil Jesus sich in einen Leib kleidete und sich erniedrigte, erlöste er“ usf. IX 183, 16f. zeigt einen Chiasmus der einfachen Begriffsumstellung beim Stilmittel „Maß für Maß“: „An der Stelle, wo leckten die Hunde Nabots Blut: auch sein (des Ahab) eigen Blut leckten die Hunde.“

ββ) Die chiastische Satzstellung.

Als Überleitung zur Behandlung der Satzgestaltung als ästhetisches Stilmittel seien hier noch die bei Afrahat sich findenden Beispiele chiastischer Satzstellung aufgeführt. Ein Beispiel haben wir bereits in VI 119, 6f. kennengelernt bei Behandlung der Antistrophe: „Als unser Herr kam heraus aus seiner Natur, ging er ein in unsere Natur. Lasset uns hoffen in unsrer Natur, daß er uns bei der Auferstehung teilhaftig mache seiner Natur!“ Ein weiteres Beispiel findet sich in XIV 269, 4ff.: „Die Namen (Ehrentitel) führen nicht zum Leben und retten nicht vom Tod, sondern mit den Namen sind gute Werke gefordert: Denn gute Werke ohne die Namen helfen denjenigen, die sich darin abmühen, und die Namen ohne die guten Werke nützen nichts und helfen nichts.“

2. Ästhetik in der Satzgestaltung.

Man hat Afrahat schon immer gepriesen wegen seiner klaren und klassischen Satzgestaltung. Das schließt aber nicht aus, daß man bei ihm hin und wieder auf eigentliche Satzungetüme stößt, so z. B. in II 24, 7ff., III 45, 1ff. und XIII 234, 18ff., wo nach vorangestelltem Hauptbegriff des Satzes (ܡܠܟܐ) noch drei Attributivsätze eingeführt werden, bevor endlich der Hauptsatz herankommt, oder gar in VIII 154, 8ff., ein umständliches anakoluthes Gefüge, in das Afrahat (offenbar zur

Förderung des Verständnisses) nicht weniger als sieben ل „videlicet“ einlegt. Auch zwei-, drei- bis siebenfache Satzunterbrechungen durch Relativsätze (vgl. XXII 422, 12ff.) trifft man bei unserem Autor. Natürlich will Afrahat weder mit dem gewöhnlichen Aussagesatz einfacher Struktur noch mit derlei komplizierten und schwer übersichtlichen Satzgefügen irgendwelcher Stilästhetik dienlich sein. Stilästhetik sucht er vielmehr zu erzielen durch ebenmäßige und gleichförmige Diktion, dadurch daß er gleichförmige und ebenmäßige Sätze und Satzgefüge parallelisiert. Hierfür ist er teils bei den in der Liturgie der syrischen Kirche so hochgeschätzten Psalmen¹ in die Schule gegangen, teils hat er bei neutestamentlichen sentenzenhaften Aussprüchen Spur gefaßt. Und diese für ihn eindrucksstarken Formationen führt er dann über mehr oder minder ausgedehnte Partien seiner geistlichen Reden fort. Solche Partien (wie z. B. in Homilie VI und XIV) weisen in der Diktion manchmal ein solches Ebenmaß auf, daß es gar nicht verwunderlich wäre, wenn sie ursprünglich in Stichen geschrieben und nach Halbstichen im Chor rezitiert worden wären. Eine Eignung hierzu weisen sie zum allermindesten auf. Gleichlaufende Sätze haben nun bei Afrahat eine verschiedene Gestalt. Sie können nämlich einfach, zwei- oder mehrteilig sein.

a) Der einfache Gleichsatz.

In diese Rubrik gehört vor allem die große Zahl jener gehäuften, gleichlaufenden Kurzsätze, bei denen das Subjekt entweder immer gesetzt oder durch ein Pronomen ersetzt oder überhaupt zu ergänzen ist. Als Muster mag unserem Autor I. Kor. 13, 4ff. vorgeschwebt haben, wo auf diese Weise Wesen und Wirkungen der Liebe geschildert werden. Dieselbe Stilform besitzt nämlich auch die großangelegte, mit biblischen Beispielen reich durchsetzte Paraphrase zur genannten Stelle in XIV 256, 13ff. In I 22, 2ff. schildert Afrahat ebenso „die Wunderkräfte des Glaubens“, wohl in bewußter Anlehnung an Mark. 16, 17f. und Hebr. 11; in IV 60, 7ff.; 65, 6ff.; 66, 14ff. und 19ff. „die Wunderkräfte des reinen Gebets“; in XIV 255, 23ff. die verheerenden Wirkungen des Streites und in XIV 286, 19ff. die üblen Folgen der Begierde. In VI 113, 20ff.

¹ Vgl. Haefeli, Die Peschitta des Alten Testamentes, Münster i. W. 1927 S. 21.

schildern lebhaft, jubelnde Kurzsätze dieser Art die Segnungen und Heilsfolgen, „als der Sohn der seligen Maria kam“. XIV 286, 19ff. bringt 24 anaphorische, gleichförmige Kurzsätze von wechselndem Inhalt, die Afrahat offenbar Matth. 5, 13f. nachgebildet hat: „Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt“ usf. Nur zweimal werden diese Formationen durch angehängte Relativsätze in ihrem Gleichschritt gestört. Drei Kurzsätze mit zu ergänzendem Subjekt bietet I 7, 4ff.: „Sein Haus wird von den Wellen nicht erschüttert, und von den Winden wird es nicht verletzt, und von den Stürmen fällt es nicht.“ Ebensolche sieben Kurzsätze bringt II 41, 17f. Nur ein einziger von ihnen ist durch einen Finalsatz erweitert. II 40, 4ff. weist vier Kurzsätze mit wechselndem Subjekt auf ebenso XXIII 489, 6f. und XIV 247, 13ff. eine große Reihe aus Subjekt und Prädikat bestehender Kurzsätze. Weitere Beispiele: Drei in XXIII 493, 7ff. und 494, 6 und zehn in 492, 14ff. Aus ihrer lakonischen Kürze treten etwas heraus die Satzformationen in XIV 279, 3ff. und XXIII 489, 13ff. Imperativische Kurzsätze finden sich in IV 73, 11f.; XIV 274, 19ff.; VII 152, 14ff.; XXIII 488, 5ff. und 489, 2f. Diese letzteren lauten: „Erhöre unser Gebet! Nimm an unser Flehen! Siehe an unsere Schmach! Merk auf unsere Niedrigkeit!“

b) Der zweiteilige Gleichsatz.

Ungleich zahlreicher und natürlich wechsellvoller in der Gestalt sind bei Afrahat die zweiteiligen Gleichsätze. Ihre Typen sind Gebilde, die sich entweder aus Hauptsatz und Hauptsatz oder aus Hauptsatz und Nebensatz aufbauen, also Satzverbindungen oder Satzgefüge sind. Zeigen solche parallelisierten Satzgebilde eine gewisse Kongruenz der Satzglieder, redet man im Sinne der Alten von einer *Parisosis*; tritt auch noch die Sinnähnlichkeit der Wörter hinzu, von einer *Paromoiosis* (vgl. Volkmann S. 409f.). Von der Psalmexegese her sind wir gewohnt, bei Satzverbindungen dieser Art vom *parallelismus membrorum* zu reden.

a) Die Satzverbindung.

Sozusagen überall, wo Afrahat (wie z. B. in der großen Gebetseinlage XXIII 486, 18—498, 3) zu einem höheren und feierlicheren *genus dicendi* sich erhebt, stellt sich auch der

parallelismus membrorum ein, und zwar häufig in der Form der Paromoiosis. Im besonderen ist das der Fall, wenn er beginnt, sich in gehobenen Kurzsätzen zu bewegen. So haben wir z. B. XIV 278, 14ff. als Topos für derartige Kurzsätze kennen gelernt, und richtig geht er in 279, 1ff. stellenweise zu synthetischen Parallelismen über: „Die Sonne wandelt ohne Füße; und es läuft der Mond im Wechsel. Es eilen die Wolken ohne Fittiche; und es weht der Wind ohne Flügel. Er hängt den Himmel auf ohne Stützen; und gründet die Erde ohne Säulen.“ Ebenso liegen die Verhältnisse in IV 60, 9f.; 176, 5f. und 16ff.; XIV 247, 22 und 23f.; 275, 1ff. und 12ff. Ebenso in IX 178, 3f.: „Die Kammern ihrer Herzen sind voll guter Schätze: und ihre Gewissen sind rein von Falschheit“, und in IX 178, 6f.: „Schwanger gehen ihre Herzen mit allem Schönen: und es gebären ihre Lippen gute Früchte“. Desgleichen in der gehobenen Redeweise von XVIII 349, 8: „Es erbebten die Berge: und es erzitterten die Höhen“, in XXII 425, 12ff., wo von der Allgewalt des Todes geredet wird, und in XXII 427, 22ff. (z. B. in 3ff.) von der Herrlichkeit des Himmels. In der großen Gebetseinlage stellt sich beim Dahinschreiten der erhabenen Diktion der Parallelismus in seiner synthetischen Gestalt wie von selbst ein: Z. B.

XXIII 488, 8f: „Züchtige uns nicht in deinem Zorn:
und strafe uns nicht in deinem Grimm!“

10: „Nach deinem Bilde hast du uns erschaffen:
und nach deinem Gleichnis uns gemacht.“

491, 4: „Die Wege sind verwüstet:
und die Pfade sind vernichtet.“

495, 15f.: „Kein Ende gibt es für deine Barmherzigkeit:
und es gibt kein Maß für deine Güte.“

16f.: „Es sind dir zu wenig alle Lippen:
und nicht genügen dir alle Zungen.“

Als Beispiele vollkommener Paromoiosis seien noch ange-
merkt

VI 111, 13ff.: „Weib mit Weib ist schön zu wohnen:
Mann mit Mann ist recht zu wohnen.“

u. XVII 343, 20f.: „Er wurde getötet wegen unserer Sünden:
und er wurde gedemütigt wegen unserer
Missetaten.“

Antithetische Parallelismen formiert Afrahat wohl noch häufiger, wenn auch nicht immer mit demselben vollkommenen Ebenmaß der einzelnen Satzglieder. Beispiele: IV 62, 6f.: „Das fremde Feuer verzehrte das Opfer: und das Feuer vom Himmel verzehrte sie (die Frevler) selbst“; VIII 163, 9ff.: „Genommen ist uns worden die Hoffnung: und gegeben ist uns wieder worden die Hoffnung. Eingeschlossen waren wir in Finsternis: und wir sind herausgekommen ans Licht“ usf. Vereinzelt finden sich antithetische Parallelismen in der bekannten großen Gebetseinlage, und zwar zwei in 493, 18ff. und fünf in 487, 10ff. Sechzehn antithetisch gebaute, gleichlaufende Satzverbindungen bringt V 80, 8ff. von der Form: Es erhöhte sich der und der, und ward so und so erniedrigt. Jedoch wird das Satzebenmaß hier ab und zu überschritten. Das gleiche gilt von XIV 252, 15ff. und von den antithetischen Parallelismen, die wir früher im Abschnitt über die Emphase namhaft gemacht haben: XIV 267, 23ff. über den Armen und den Reichen (vgl. 277, 13ff.); VI 115, 11ff. über die Welt- und die Gotteskinder und V 98, 12ff. über die Passio Christi. Ebenso verhält es sich mit den Gegenüberstellungen alttestamentlicher Vorbilder und neutestamentlicher Erfüllungen im Sinne der späteren antiochenischen Schule, von denen z. B. Homilie XXI voll ist.

Anklänge an eine Qina-Formation wird man unter den Beispielen gleichlaufender Satzgefüge besonders da zahlreich antreffen, wo sich ein Hauptsatz mit einem kürzeren Finalsatz zusammenfindet. Ausgesprochen scheint die Satzfigur sich jedoch bloß in I 18, 15ff., und zwar im Verhältnis ihrer Glieder von 3: 2, vorzufinden:

„Im Glauben warf Moses Holz in bitteres Wasser: und es wurde süß.

Im Glauben holte er Manna herunter: und sättigte sein Volk.

Im Glauben breitete er seine Hände aus: und siegte über Amalek.“

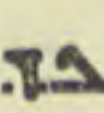
β) Das Satzgefüge.

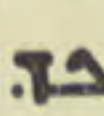
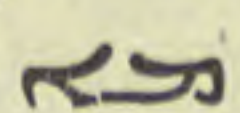

Hier sind zunächst jene Gleichsatzgefüge namhaft zu machen, bei denen von demselben unveränderten Hauptsatz eine kleinere oder größere Reihe gleichformierter subjektiver, objektiver oder adverbialer Nebensätze abhängig ist. Hier-

bei wird der Hauptsatz entweder immer wiederholt¹ wie z. B. in III 44, 7ff.: „Es gibt Leute, welche“ usf. (𐎶 𐎶𐎵𐎶) oder aber, was nun ungleich häufiger vorkommt, er wird nur einmal formiert wie z. B. in XIII 233, 15ff., wo wir zwölf abhängige, gleichlaufende, objektive Nebensätze zählen: „Wir sehen vielmehr, daß die Sonne gehet und der Mond wandelt und die Sterne eilen und die Winde wehen und die Wolken fliegen und die Vögel wandern“ usf. Solcher abhängiger gleichförmiger Sätze zählt XXII 428, 14ff. fünf, X 195, 11ff. acht, XIV 247, 7ff. fünfzehn und VI 116, 12ff. fünfundzwanzig. Eine kleine Ausnahme macht XXIII 489, 3ff. insofern, als der regierende Hauptsatz nur zum Teil derselbe bleibt: „Deine Seele erbarme sich über dein Haus, das zerstört ist, über deine Altäre, die verwüstet sind, über deinen Bund, der verfolgt ist“ usf. Und nur ein einziger Fall ist bei Afrahat aufzufinden, wo auf einen nur einmal formierten Nebensatz eine Reihe kurzer Hauptsätze folgt: III 51, 21f.: „Und da er klug war zum Bösen, wurde sein Übermut gedemütigt, und wich seine Ehre von ihm, und wurde sein Ruhm vernichtet und wurde seine Stärke gedemütigt.“

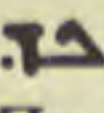
Umfangreicher ist bei Afrahat die Gruppe von zweiteiligen, ebenmäßigen Gleichsätzen, bei denen sowohl Haupt- wie Nebensatz inhaltlich wechseln. Die Nebensätze sind subjektiver, meist jedoch adverbialer Natur. XIV 259, 9ff. ruft alle möglichen Berufsarten und Stände auf, um ihnen in Geist und Ausdruck biblischer Weisheit Ermahnungen zu erteilen. Z. B.: „Ein weiser Baumeister soll seine Fundamente tief legen, damit sein Bau nicht falle von den Wellen. Die Jünglinge des Bräutigams sollen ihre Kleider bereit halten, damit sie bei der Ankunft ihres Herrn eingehen in sein Gemach“ usf. Eben solche Finalsätze in gleichförmigem Gefüge bieten II 28, 15ff. und IX 179, 14ff., desgleichen VI 103, 4ff., wo mit ganz kurzer in 104, 12—14 eingelegter Atempause 55 Kohortative der 1. Person Plural mit ihren zugehörigen Finalsätzen aufgereiht werden: Z. B. „Lasset uns sein das Salz der Wahrheit, damit wir nicht werden zur Speise der Schlange!“ usf. Mitten

1 Vgl. die Parataxe im Gilgamesch-Epos (11. Tafel):
 „Mit allem, was ich hatte, füllte ich es (das Schiff).
 Mit allem, was ich hatte an Silber, füllte ich es.
 Mit allem, was ich hatte an Gold, füllte ich es.
 Mit allem, was ich hatte an lebenden Wesen, füllte ich es.“

in der großen Gebetseinlage XXIII 488, 12ff. ist eine große Reihe stark an Matth, 25, 35f. anklingender Gefügeformationen in Verwendung gebracht. Z. B. „Da wir verirrt waren, hast du uns erlöst. Da wir zerstreut waren, hast du uns gesammelt“ usf. Matthäus erhöht aber die Feierlichkeit des Stilmittels noch dadurch, daß er zwei Hauptsätze formiert: „Ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist. Ich war durstig, und ihr habt mich nicht getränkt.“ Dafür hat Afrahat an erster Stelle einen mit ¹ eingeleiteten temporalen Nebensatz.

In VI 109, 8ff. bietet Afrahat 11 ebenmäßige Satzgefüge über das Thema, wie sich der an allen Verstellungskünsten reiche Widersacher in verschiedenster Gestalt als Verführer an den Menschen heranmacht und was für Gegenmaßnahmen „die Kinder des Lichtes“ treffen. Der Hauptsatz zeigt ab und zu eine über das Satzebenmaß hinausgehende Weiterung. Die Nebensätze sind adverbiale Sätze der Bedingung, die aber doch stark temporal gefärbt sind. Ja die beiden ersten werden geradezu mit Tempuskonjunktionen eingeleitet, der erste mit  „wann“, der zweite mit  „so oft als“, und erst von da ab stabilisiert sich der Charakter des Satzes durch die Konjunktion der Bedingung  „wenn“. Die Gefüge haben folgende Gestalt: „Wenn er gegen sie kriecht wie eine Schlange, so sind sie das Salz, wovon er nicht essen kann. Wenn er sich ihnen verwandelt in die Gestalt einer Natter, so sind sie wie Kinder“ usf. Ebenso formiert sind fünf Gefüge in XVII 335, 10ff. und fünf anaphorische und epiphorische Gefüge in XXIII 484, 15ff. mit starkem Anklang an II. Kor. 11, 22. Sie haben die Form: „Wenn sie Christum verfolgt haben, so auch uns. Wenn sie Christum gehaßt haben, so auch uns“ usf.

In VI 106, 11ff. reiht Afrahat 55 ebenmäßige Satzgefüge auf von der Form: „Wer nicht gekleidet ist mit dem hochzeitlichen Gewand, den werden sie hinauswerfen in die äußerste Finsternis“ usf. Öfters zeigt der Nebensatz auch den Kohortativ der 3. Person Einzahl. Z. B. „Wer anfängt einen Turm zu bauen, der berechne alle seine Kosten!“ usf. Der eindrucksvolle Prototyp dieser Stilformation ist im N. T. leicht aufzufinden. Z. B. in

¹ Vgl. Hartwig, E., Untersuchungen zur Syntax des Afraates, Leipzig 1893. S. 28:  ist von Haus aus temporal, bezeichnet dann aber auch einen Zustand „indem, während“.

Luk. 9, 62: „Wer seine Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist für das Reich Gottes nicht tauglich“, oder Matth. 26, 52b: „Wer das Schwert gebraucht, kommt durch das Schwert um.“ Daher verfällt Afrahat noch hin und wieder dieser Satzfigur. So z. B. in V 84, 4ff.: „Wer den Löwen angreift, der ist sein Teil. Und wer das Tier erweckt, den frißt es“ usf. Ähnlich, nur etwas erweitert in VII 147, 17ff. und XXIII 498, 19ff.

Nicht selten findet sich bei Afrahat die Paromoiosis auch bei zweiteiligen Gleichsätzen. Z. B. XXIII 497, 3: „Das Feuer weiß nicht, was es ehrt; und es unterscheidet nicht, was es verschmäht“; XXIII 439, 18f.: „Wenn du willst, sind wir da; und wenn du nicht willst, sind wir nicht da“; XIV 270, 19ff.: „Wer da lehrt und es tut, wird groß genannt werden; und wer es übertritt und lehrt, wird klein genannt werden“; XXII 435, 20f.: „Wer viel gesündigt hat, wird viel geplagt. Und wer wenig gesündigt hat, wird wenig geplagt“; XIV 303, 12f.: „Jedermann bringt hervor von dem, was er hat, und gibt Kunde von dem, was er besitzt“. Ähnlich VI 130, 18f. und IX 176, 4 und 7f. Vgl. die Paromoiosis bei 3×3 aus kongruenten, zweiteiligen Sätzen bestehenden Gefügen bei Luk. 11, 9ff.

c) Der mehrteilige Gleichsatz.

Man kann bei Afrahat hin und wieder die Beobachtung machen, daß er etwa längere Zeit in strengem Gleichmaß geführte Satzverbindungen oder Gefüge aufzulösen beginnt und ihnen eine freiere Formation zuteil werden läßt, die von der ungehemmten und ungebundenen Prosa schon nicht mehr weit entfernt ist. Immerhin werden auch diese Gefüge durch einen sog. „Leitton“ (vgl. König S. 302) auf der Höhe einer sicher wahrnehmbaren Eurythmie gehalten.

Zwei- und mehrteilige Gleichsätze finden sich noch gemischt in XXII 424, 5ff., wo Afrahat schildert, wie der Tod alle Menschen ohne Rücksicht auf Stand, Alter, Besitz, Ansehen, Gesundheit, Kraft und Schönheit „zu sich führt“. Die Fortsetzung in 430, 21ff. bilden tatsächlich nur noch sieben anaphorische, durch denselben Leitton „er führt hinweg“ dirigierte Satzgefüge.

Mehrteilige Gleichsätze finden sich in XXIII 505, 13ff. Sie sind in Form, Inhalt und Tonfall offenbar an I. Kor. 7, 29 orientiert und vom Leitton „Vergänglichkeit“ getragen. Z. B.

„Die da bauen und pflanzen, mögen sich nicht so sehr darüber freuen, denn ihre Feinde rauben ihre Schätze, und sie sehen sie, und ihre Seele grämt sich über ihre Arbeit, welche in fremde Hände übergeht.“ Durch Leittöne dirigiert sind des Weiteren folgende gleichlaufende Satzgefüge: V 84, 11ff. (Leitton: Selbstüberhebung auf Grund irdischer Güter ruht auf schwachen Füßen); VII 145, 8ff. (Leitton: Besser nicht sündigen, als sündigen und Buße tun); VI 110, 1ff. (Leitton: Das Weib ist die Ursache des Falles); XXII 425, 2ff. (Leitton: Die sich auf ihr Glück verließen, sie werden schließlich enttäuscht). XIV 289, 21ff. bringt 32 anaphorische, mehrteilige Sätze mit Leitton: Durch die Begierde geschah viel Böses in der Welt. Hinneigung zu dieser Art Eurythmie haben auch die drei Gefüge in XXIII 485, 11ff.

d) Gemischte Gleichsätze.

Laufen alle die bisher aufgeführten ein-, zwei- und mehrteiligen Gleichsätze im Eintakt ab, d. h. so, daß immer nur Gleichsätze von derselben Gestalt aneinander gereiht werden, verbindet Afrahat auch einmal zwei gleichlaufende Sätze verschiedener Formationen in der Weise, daß er sie abwechselnd einsetzt, und erzielt damit einen Zweitakt im Ablauf des Stilmittels. Es betrifft die Stelle XIV 288, 13ff. Z. B.

„Und er (Jesus) ist der Turm, auf welchen viele bauen:
Lasset uns seine Kosten berechnen und (ihn) bauen und vollenden.

Er ist der schmale und enge Weg:

Lasset uns in seinen Spuren wandeln, daß wir in den Hafen gelangen.“

3. Ästhetik erstarrter oder antiquierter Redeformen.

Eine gewisse Feierlichkeit und Gehobenheit bringen auch erstarrte oder antiquierte Redeformen in die Darstellung, als da sind: Alle nach Art eines Symbolum und Bekenntnisses festgewordene Formen, alle feststehenden Äußerungen von Ritus und Disziplin und alle Eulogien und Doxologien, die ein Gebet oder eine geistliche Rede feierlich zum Abschluß bringen. Als stereotypes und wohl auch altes Bekenntnisgebet darf gelten XIV 276, 10f.: „Der Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes seines Vaters“ sowie 344, 1f. am Schluß von Homilie

XVII: „Wir beten an diese Liebe und beugen das Knie vor der Majestät seines Vaters, der unsere Anbetung ihm zugewendet hat¹.“ Eine wohl schon lange vor Afrahats Zeit festgewordene Form des Glaubensbekenntnisses findet sich in XXIII 472, 18f. und 474, 3: „Jesus, geboren aus Maria der Jungfrau“ (vgl. Symb. apost.), ferner in XVII 333, 1f. und öfter: „Jesus, unser Herr“ oder besser VII 134, 2; X 200, 2f.: „Jesus Christus, unser Herr“ (vgl. ebenfalls Symb. apost.).

XIV 297, 19ff. bringt die stehende Formel für das Aussprechen von Buße und Bann: „Du bist gebunden (ܕܡܕܝܢ) und verflucht (ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ) im Himmel und auf Erden! Wehe auch dem, der mit ihm redet!“ und 297, 17f. die entsprechende Formel für das Lösen von Bann und Buße: „Gott ist gnädig und vergibt die Sünden. Sünder, komm zum Gebet!“ Die Formel ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ entspricht dem heutigen muslimischen Gebetsruf: ḥajja ‘alā-ṣ-ṣalāt! Fragmente von rabbinischen Bannformeln sind uns durch N. T. bekannt geworden. Z. B. Matth. 25, 12: „Ich habe euch (dich) nicht gekannt.“ Ferner Matth. 5, 22: „Rakka!“ und „More!“, abbreviiert ähnlich wie das heutige arabische Schimpfwort abūk!

Dreimal ist bei Afrahat die bekannte jüdische Eulogie „sein Andenken sei gesegnet!“ vertreten: In XXIII 470, 15f.: „Der gerechte Mann Josia, sein Andenken sei gesegnet!“ (ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ), ferner in XIV 277, 11f. und 305, 2f. Vgl. Sir. 45, 1; 46, 14; 49, 1 und die Eulogie auf dem Türsturz der kleinen Synagoge von kefr bir‘im: „Möge der Segen auf seine Werke kommen!“ Die gegenteilige Formel findet sich in XXIII 471, 8 und 489, 16: „Und sein Andenken wurde (sei) ausgetilgt“ (ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ).

Eine Doxologie schließt die erste Dekade von Afrahats Homilien in X 201, 13f: „Ehre (ܕܡܕܝܢ) sei dem Vater und dem Sohn und dem hl. Geist in Ewigkeit. Amen.“ Eine noch feierlichere und weiter ausholende bringt die Homilie de acino benedicto zum Abschluß in XXIII 497, 20ff.: „Preis und Ehre (ܕܡܕܝܢ ܕܡܕܝܢ) sei dem Vater und seinem Sohn und seinem lebendigen, heiligen Geist, aus dem Mund aller, die ihn loben in der Höhe und in der Tiefe in alle Ewigkeit. Amen. Amen.“

¹ Man beachte in beiden Fällen die Subtilität der dogmatischen Fassung!

V. Stilmittel der Verschleierung.

Richtet man beim sprachlichen Ausdruck und der Diktion Afrahats das Augenmerk auf das Moment der Deutlichkeit, mit der ein Begriff oder ein Gedanke dem Verständnis des Lesers nahe gebracht wird, so muß man eine unabsichtliche und eine beabsichtigte Undeutlichkeit feststellen.

1. Die unabsichtliche Undeutlichkeit.

Abgesehen von Fällen persönlicher Unfähigkeit Afrahats, einen Gedanken in einer der Fassungskraft des Lesers adäquaten sprachlichen Formulierung vorzutragen, mögen zunächst die vielen homonymen Ausdrücke, mit denen auch das Afrahatsche Syrisch gesegnet ist, dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet haben. Eben dieser Umstand hat auch den Übersetzer Bert manchmal in arge Verlegenheit gebracht. Schwierigkeiten hat dem Verständnis wohl auch ein Teil der 62 griechischen Lehnwörter bereitet, besonders in Fällen, wo sie von der Bibellektüre her nicht hinlänglich bekannt waren oder wo sie nicht in Verbindung mit synonymen syrischen Wörtern in ihrer Bedeutung leicht erkannt werden konnten. Ähnliches wird auch von den 17 persischen Lehnwörtern zu gelten haben. Von den drei lateinischen, aber durch das griechische Idiom vermittelten Ausdrücken mußten zwei (ܡܝܬܐ II 42, 1 und ܡܝܬܐ XIV 297, 14) von den gelesenen Partien der Peschitta des N. T. her bekannt sein. Selbst der offenbar aus dem römischen Militärreich ins „obere Asien“ vorgedrungene gerichtstechnische Ausdruck ܡܝܬܐ = indulgentia¹ in XIV 251, 15 mag in Afrahats Umgebung so schlecht und recht verstanden worden sein, wie das

¹ Zu der in XIV 251, 11ff. geschilderten allgemeinen Amnestie bei Anlaß des Regierungsantritts des persischen Königs vgl. Jos. B II 4, wonach bei Archelaus' Thronbesteigung die allgemeine Forderung des Volkes auf ἀπολύειν τοὺς δεσμώτας ausgeht.

Wort Amnestie in unseren Volkskreisen verstanden wird. Einigermassen schwer mochten dem nicht rabbinisch geschulten christlichen Leser die verschiedenen schultechnischen Ausdrücke aus dem rabbinischen Wissenschaftsbetrieb fallen, und mehr noch die rabbinisch-theologischen Fachausdrücke, die unserem Autor aus seiner rabbinischen Bildung erflossen, wie z. B. in VI 112, 10f. für Bundeszelt die „zeitliche Wohnung“ (כבוד) (ebenso lesen IV 63, 23; XII 224, 10 und 17; XIV 261, 18; 263, 15), für die Welt nach Noahs Flut „die zweite Welt“ (עולם שני) (XIII 237, 17; XVIII 347, 5; XXIII 451, 13), für die Verdammung im Hades „der zweite Tod“ (מות שני) (VIII 169, 7; freilich schon Apoc. 20, 14); ferner oft כבוד für syrisch כבוד „Sintflut“, für Deuteronomium כְּתוּבֵי הַתּוֹרָה „Loblied des Zeugnisses“ usf. Darüber hinaus finden sich bei unserem geruhsamen Autor keinerlei sprachliche Kühnheiten, wie etwa sprachliche Neologismen, in Übereinstimmung mit der rhetorischen Manier seiner „Brüder im Westen“¹. Als einziger Neologismus² ist anzumerken jener Ausdruck in XXIII 491, 3f., den Afrahat aus den letzten Wörtern von Luk. 9, 58 gebildet hat: כְּרִי שְׂמֵרָה דְּכִי = „der Ort des Hauptniederlegens“. Aber da er in synonyme Verbindung mit כְּרִי „Ruhe“ gebraucht wird, scheint jede Undeutlichkeit ausgeschlossen. Im übrigen sind alle Feststellungen dieser Art mit Vorsicht aufzunehmen, weil der zeitgenössische Leser von Afrahats Schriften doch schließlich allein in der Lage wäre, über das Verhältnis seiner Perzeption zum sprachlichen Ausdruck in Afrahats Homilien zutreffenden Aufschluß zu geben.

Eine letzte und bedeutsame Quelle der Undeutlichkeit kann die Diskontinuität des Satzes sein, wie z. B. die schon früher besprochene starke Häufung organischer Zwischensätze, die das Gefüge komplizieren und die Übersicht erschweren, dann aber die nicht gar selten auftretenden eigentlichen Anakoluthien (wie in II 32, 6ff.; VII 135, 8ff.; VIII 154, 8ff.; XIII 231, 11ff.; XV 310, 15f.;

¹ Bei römischen Rhetoren waren nämlich solche Neubildungen verpönt und unbeliebt, nicht so bei griechischen (vgl. Volkmann S. 362).

² Neologistischen Charakter hat allerdings auch כְּרִי in XX 384, 14 für das aus dem Westen bezogene כְּרִי.

XXI 406, 3f. und ähnlich 407, 6f.; XXII 421, 11ff.; ferner XXII 439, 4ff. infolge emphatischer Voranstellung und endlich XXIII 506, 9 und 12, verursacht durch den herrschenden Leitton. Der Deutlichkeit nicht besonders zuträglich sind auch die bereits früher angemerkten ziemlich zahlreichen Ellipsen und die wenigen Aposiopesen, ebenso endlich die Satzunterbrechungen infolge ab und zu eingeschalteter Parenthesen: Z. B. VIII 166, 1ff.: „Das alles habe ich dir gezeigt — daß nämlich jedesmal durch zwei Worte diese Toten auferstanden sind — weil es zwei Auferstehungen gibt“; XIII 243, 2f.: — „daß es doch an einem weniger heiligen Orte geschähe, aber es geschieht da, wo alle Sünden gesühnt werden!“ — XV 311, 4: — „waren sie doch Hirten von dem, was die Ägypter verehrten“ —; XVII 342, 1f.: — „Saul ist nämlich auf den Bergen Gilboa gestorben im Philisterkrieg“ —; XXI 394, 1: „Ich hörte die Schmähung — und gar sehr betrühte sie mich — da die Unreinen sagten“ usf.; XXI 399, 14f.: — „und wir sagen, daß es (Sodom) in Ewigkeit nicht mehr aufgebaut werden wird“ — und endlich XXIII 470, 15f.: — „sein Andenken sei im Segen!“ — Aber solche „anakoluthische Wortkomplexe“ behindern das Verständnis in keiner Weise wesentlich, da sie nirgends zu eigentlichen Digressionen sich auswachsen und den Faden logischer Verknüpfung abbrechen.

2. Die Mittel absichtlicher Verschleierung des sprachlichen Ausdrucks.

Als solche müssen bei Afrahat gelten die Amphibolie, das Rätsel, die diplomatisch-vorsichtige Redeweise und der Euphemismus.

a) Die Amphibolie.

Die Amphibolie oder Zweideutigkeit des Ausdrucks wendet Afrahat ausschließlich an als ein „geistreiches Mittel, den Ausdruck vielsagend zu machen“ (vgl. König S. 10). Man trifft sie zunächst und vor allem in der Form der arabischen Stilbeschaffenheit „des Weitseins“ (al-ittisā'), und Mehren S. 134 definiert sie als „eine an und für sich verschiedener Auslegung fähige Ausdrucksweise“. Hierher mag man rechnen II 41, 20ff.: „Und er (Christus) vereinigt uns mit dem guten Mann, der aus seinen Schätzen Gutes hervorbringt, und befreit uns von dem, der aus dem Überfluß seines Herzens Böses hervorbringt.“ Diesen Ausspruch müßte man nach Wegleitung von Matth. 12, 34f.

auf gute und böse Menschen beziehen. Er muß aber offenbar in seiner entfernteren Bedeutung genommen und auf Gott bzw. den Teufel angewendet werden. Ferner sagt Afrahat in XIII 244, 7f.: „Diese kleine Schrift über den Sabbat habe ich geschrieben gegen diejenigen, die sich dessen rühmen.“ Das können nach XIII 231, 12f. nur die Juden sein. Unsere unbestimmte Aussage nimmt die erste bestimmte Aussage a. a. O. vielsagend und wirkungsvoll wieder auf. Mit den Rabbinen gemein hat Afrahat V 99, 3 und 100, 20 die amphibolische Bezeichnung „die Kinder Esaus“ für die Römer. Nur hat der Terminus bei unserem Autor jeden gehässigen Nebensinn, der ihm doch ursprünglich anhaftete, verloren (vgl. XXI 417, 12). Eine vielsagende Amphibolie liegt in dem Ausdruck „die Speise für die Schlange“ (كسلا لسان) (II 41, 18; VI 103, 14f.; XXIII 485, 17), wo Afrahat unter Speise jedesmal den Staub, das Sinnbild von Hinfälligkeit und Tod, versteht und unter der Schlange den Satan, so zwar, daß im ganzen Ausdruck der Begriff „der zweite Tod“ bedeutungsvoll ausgeprägt wird. Vgl. VI 103, 14f.: „Lasset uns sein das wahre Salz, damit wir nicht werden zur Speise der Schlange!“ Als Amphibolie wird auch zu gelten haben XIV 301, 10f.: „Ein Teil der Samenkörner pickt der Vogel auf, welcher ist der böse, räuberische Vogel“ (der Satan); ebenso die Redensart in XXIII 456, 6: „Derjenige der die Propheten erfüllt“ (Gott oder der hl. Geist).

Eine besondere Art der Stilqualität „des Weitseins“ bezeichnet Mehren S. 135 als „den Doppelsinn“ (al-ischtirāk), ein doppeldeutiger Ausdruck oder Ausspruch, dem eine Erklärung beigegeben ist. Hierher gehört die Stelle III 53, 17f.: „Und Amalek wurde besiegt durch das Zeichen des Kreuzes (صليبه), nämlich durch das Ausbreiten der Hände des Moses.“ Ebenso IV 73, 11f.: „Tröste die Niedergeschlagenen, pflege die Kranken, speise die Armen: Das ist ein Gebet. Ich will dir zeigen inwiefern“ usf.; ferner XII 224, 9: „Erhöht rettet uns Jesus vom Biß der Schlange, das ist der Satan“, und endlich XXI 408, 4f.: „Jesus nahm sich zwei Königstöchter: die Gemeinde des Volkes (Israel) und die Gemeinde der Völker (die Heiden).“

b) Das Rätsel.

Nach Mehren S. 132 steht das Rätsel (al-ilghāz oder al-lughz) besonders bei den persischen Dichtern im Gebrauch und ist bei

ihnen eine beliebte Spielerei. Mehren behandelt darum diese Stilform nicht. Alttestamentliche Proben bietet König S. 12f. Afrahat lebte in der persischen Einflußsphäre. Und es müßte auffallen, wenn die „persische Stilfigur“ bei ihm gar keinen Anklang gefunden hätte. Mehr als zwei sichere Proben werden sich indes bei unserem Autor nicht auffinden lassen. Die erste in IV 69, 10ff. lautet: „In dem Worte (Matth. 18, 20) lehrt unser Erlöser, daß erst, wenn zwei oder drei sind, alsdann Christus bei ihnen sei. Ich aber will dir zeigen, daß zuweilen statt zwei oder drei mehr als 1000 versammelt sind im Namen Christi und Christus ist — nicht bei ihnen, und (zuweilen) ein Mensch ganz allein ist, und Christus ist — doch bei ihm.“ Afrahat fügt bei: „Dies Wort ist schön und angenehm für die, die es verstehen.“ Hierauf folgt die Lösung des aufgegebenen Rätsels.

Das zweite Rätsel in VIII 159, 3ff. kündigt unser Autor durch eine energisch betonte Doppelfrage an:

„Wer hat solches gesehen? Und wer hat solches gehört?
Schwanger ging die Erde an einem Tag;
und geboren wurde ein Volk in einer Stunde.“

Auflösung des Rätsels: „Adam war nicht gesät und wuchs hervor, und er war nicht empfangen und wurde geboren.“

c) Die vorsichtig-diplomatische Redeweise.

Zahlreicher als das Rätsel ist bei Afrahat jene zurückhaltende Redeweise vertreten, die nicht leicht ein Geheimnis preisgeben oder die Grenze dessen, was zu sagen frommt, überschreiten möchte.

In XIV 251, 4f. redet Afrahat von einem peinlichen Abfall eines Mitchristen, der es verstanden hatte, sich in eine hohe Position hinaufzuschwingen. Aber trotzdem, sagt Afrahat, „sein Ort (ܡܝܬܗ) beachtete ihn nicht, und da sein Ort ihn nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, die fern von ihm waren.“ Person und Ort (nach 251, 7 und 10 eine Stadt)¹ dürfen aus gewissen Rücksichten nicht mit Namen genannt werden, was stark an Apg. 12, 17 erinnert: „Dann machte er (Petrus) sich auf und begab sich an einen anderen Ort.“

¹ Falls der Ausdruck nicht einfach aus Peschitta Luk. 10, 1 herübergenommen ist, was bei Afrahat durchaus nicht ausgeschlossen ist.

In XVI 331, 9f. schwächt Afrahat Joh. 8, 39—44: „Ihr (Juden) seid Kinder Satans und nicht Kinder Abrahams“ vorsichtig ab in „Ihr seid Kinder Kains und nicht Abrahams“, entweder weil ihm der Ausdruck selbst zu stark vorkam oder weil er die Juden nicht in unnötige Aufregung versetzen wollte, falls sie diesen Passus irgendwie zu Gesichte bekämen.

Wenn Afrahat auf die Gottesoffenbarung am Horeb-Sinai zu sprechen kommt, scheint er sich jedesmal irgendwie der rabbinischen Anweisung zu erinnern bei Philo, Vita Mos. II 152, 11ff.: „Nur solche, deren Ohr und Zunge durch Weisheit geläutert sind, dürfen den Namen der vier Buchstaben im Heiligtum hören und aussprechen, sonst überhaupt niemand anders an keinem anderen Ort.“ Von einer solchen Reminiszenz bewogen, scheint Afrahat an gewissen Stellen aus Scheu dem Namen Gottes überhaupt ausgewichen zu sein. Er sagt in III 46, 15f.: „Am Horeb wurde mit Mose gesprochen (אלהים), und es wurde dort über ihn geoffenbart (אלהים), und Er befahl und sprach zu ihm“ usf. In VI 112, 5f. wird für Gott ein Attribut eingesetzt: „Seit der Zeit, da der Heilige sich ihm (Mose) offenbarte“ usf. Hierher gehört auch VIII 161, 19f.: „Moses sah vom Nebo aus die Jebusiterberge, wo die Schechina wohnen sollte.“

Interessant ist die offensichtlich aus dogmatischen Rücksichten in XXIII 486, 20f. gepflegte Zurückhaltung: „Wir beten andich, deinenerhabenen Vater (אליהו אלהים), der uns“ usf. Entweder steht die Gottheit Christi unserem Autor praktisch noch so wenig fest, daß er vor der Verbindung der Begriffe „Anbetung“ und „Jesus“ sich scheut und daher „Gott Vater“ asyndetisch anschließt, oder er redet so (diplomatisch) wegen der Vorwürfe der Juden, als trieben die Christen mit der Anbetung Jesu Götzendienst (vgl. XVII 344, 13ff.). Ähnlich zurückhaltend klingt die Gebetsformel in XIV 276, 9f.: „Der Herr ist Jesus Christus zu Ehren Gottes des Vaters.“ Vgl. auch XVII 244, 2f.: „Wir nennen Jesus Gott wie Mose (vgl. Ex. 7, 1; 4, 16). In XXIII 496, 6ff. tritt Afrahat denn auch offen für eine stark agnostizistische Zurückhaltung bezüglich des Detaillierens von Glaubenszusammenhängen ein, wohl veranlaßt durch die übertrieben gepflegte Gnosis der Zeit: „Nur das eine wissen wir, daß ein Gott und einer sein Messias und ein Geist und ein Glaube und eine Taufe ist. Mehr als das frommt uns nicht zu sagen.“

Und wenn wir (mehr) sagen, fehlen wir, und wenn wir es untersuchen, leiden wir Schaden.“

d) Der Euphemismus.

Der Euphemismus, als die Verschleierung des sprachlichen Ausdrucks entspringt der Scheu, sexuell, ästhetisch oder kultisch delikate Dinge mit den ihnen eigentlich zukommenden Namen zu benennen. So gibt z. B. Rösch in seiner Übersetzung des N. T. (Paderborn) die Stelle Matth. 24, 19: „Wehe den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen“, weil dies von einem frommen Gemüt als anstößig empfunden werden könnte, mit der Wendung wieder: „Wehe den Frauen, die in jenen Tagen ein Kind unter dem Herzen oder an der Brust tragen!“ Man mag aus diesem Beispiel erkennen, daß, was schon Quintilian gesagt hat (vgl. Volkmann S. 372), die Periphrasis manchmal nötig ist, um etwas Anstößiges zu bezeichnen.

Der exakten Benennung des Zeugungsaktes weicht Afrahat aus, so gut wie die anderen antiken Schriftsteller dieser Ordnung. Er sagt in VI 112, 14f.: „die Frau erkennen“ (ܡܕܝܐ) wie Pesch. Gen. 4, 1 und Matth. 1, 25: *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν*. Matth. 1, 18 braucht dagegen *συνελθεῖν*, Philo, merced. meretr. I 266, 24f.: „*συννοσία* und *σύννοδος*“, Protoev. Jak. 1, 2f.: „Nachkommenschaft erwecken“, Jos. A XII 187: *πλησιάζειν* und B II 161: *ὁμιλεῖν ταῖς γυναιξίν* sowie A XVIII 73: *εὐνή* „Bett“ für Beischlaf. Im Munde eines gegnerischen Juden findet sich bei Afrahat XVIII 355, 7f. freilich auch einmal der Ausdruck ܡܕܝܐ „Kinder zeugen“, der noch durch das Synonym „den Samen vermehren“ (ܡܕܝܐ ܡܕܝܐ) verstärkt wird.

Euphemistisch wendet daher Afrahat auch die Bezeichnung für die Empfängnis Jesu in IX 180, 3f., wo er sagt: „Und es wurde hineingesät (ܡܕܝܐ) in die Maria der geliebte Sohn.“ Auch bei Philo, contempl. II 480, 48ff. wird der geschlechtliche Akt unter dem Bilde von Ackerfeld und Säearbeit dargestellt.

In die gleiche Reihe gehört auch VII 144, 20f.: „Einem Mann, der von Räubern ausgezogen worden ist, gibt man (Kleider), damit er sich bekleide, damit er bedecke seine Art (ܡܕܝܐ), die Scham erregt.“ Mit dem allgemeinen griechischen Terminus deutet Afrahat auf die männliche Geschlechtsbeschaffenheit, ähnlich wie man heute gewissen Orts gewohnt ist, für ähnliche Dinge lateinische Termini zu verwenden.

Offenbar aus dem Geiste Pauli, der sagt, eine gewisse Sünde sollte unter Christen nicht einmal genannt werden, entspringt die interessante Verschleierung eines Ausdrucks aus derselben sexuellen Sphäre in III 44, 15. Nach Maßgabe von Prov. 7, 16f. sollte man erwarten: „Es gibt solche, die sich enthalten von den Betten der Huren (ܐܬܒܬܐܝܬܐ) oder der Hurerei (ܐܬܒܬܐܝܬܐ).“ Statt dessen liest Afrahat ܐܬܒܬܐܝܬܐ = von den Betten „aller Art“, wobei der eigentlich zu erwartende Ausdruck noch mit erschreckender Deutlichkeit durchschimmert. Ein echtes Kind geistlicher Rhetorik!

Mit Pesch. Matth. 15, 17 und Mark. 7, 19 gibt Afrahat in XV 307, 10f. und 18 den Namen für den Ort, wo die menschlichen Exkreme hinfallen, antiphrastisch mit ܐܬܒܬܐܝܬܐ „Ort der Reinigung“. Ähnlich wie die beiden Stellen des griech. N. T. ὁ ἀφαιδρών bieten, sowie Jos. B II 148 für dieselbe Sache θαμέουσιν „sie sitzen“.

Einen Euphemismus aus Pietät bringt Afrahat in V 95, 11f., wo er sagt: „Antiochus (Epiph.) sprach Worte (ܡܬܠܐ) gegen den höchsten“ = Lästerworte, Lästerungen. Afrahat wagt aber mit Rücksicht auf die Majestät des Allerhöchsten nicht so deutlich zu sein. Man denke an die volkstümliche Verschleierung des Fluchwortes „Sakermant“ durch „Saperment“ und ähnliches.

VI. Stilmittel der Verdeutlichung.

Person und Sache werden zu allererst durch Namen kundgegeben (nomen proprium und nomen appellativum). Die weiterschreitende Verdeutlichung wird vollzogen durch die Prädikation und die schriftstellerische Parallele.

1. Die Prädikation.

Die durch Namen kundgegebene Person oder Sache wird nach Wesen, Wirksamkeit, Besonderheit und Bedeutung charakterisiert und herausgehoben durch stehende, kennzeichnende und ausmalende Eigenschaftsbenennungen, die in Form von Epitheta, Prädikaten und Relativsätzen dem Namen beigeordnet werden. Alle diese verdeutlichenden Zusätze zum Namen fassen wir durch den Begriff Prädikation zusammen. Sie ist bei Afrahat im Vergleich zu vielen griechischen Schriftstellern (besonders Homer) im ganzen betrachtet weder umfangreich noch abwechslungsreich, besonders nach der Seite der Sachprädikation. Immerhin offenbart sie manch Interessantes und zeigt vor allem, was für Eigenschaftsbezeichnungen im alten Christentum z. B. bei biblischen Personen stehend geworden d. h. in welchem Lichte sie ständig geschaut worden sind.

a) Gott.

Als Wesensbezeichnungen Gottes nimmt Afrahat in XVII 335, 2f. aus der Bibel auf die Namen: Ehjeh Ascher Ehjeh, El Schaddai und Adonai Sebaot (daher der Gebrauch von **יְהוָה**). Näherbestimmungen Gottes sind das einfache „Herr“ (so in XXIII 490, 19f.; 491, 2; 492, 7), darum auch II 41, 6: „Der Herr über alles“ (**יְהוָה יְהוָה**) oder I 22, 12: „Der Herr über alles (**יְהוָה יְהוָה**), der Himmel und Erde erschaffen hat“; vgl. XXIII 491, 8: „Dein sind sie, der Himmel und die Erde“; XIV 255, 3: „Unser Schöpfer“; XIV 250, 9; 277, 13; XVII 355, 23: „Unser guter Schöpfer“; XVII 339, 6f.: „Unser Vater und Schöpfer“;

VI 105, 12; XIV 275, 14: „Der himmlische Vater“ (ܠܬܝܬܝܬܐ ܕܥܠܝܐ), vgl. XXIII 494, 17: „Wir nennen dich Vater.“ XXIII 492, 9; 494, 17: „Unser König“ (ܡܠܝܚܐ); XIV 280, 4: „Der König der Höhe“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ); XVII 335, 5 und 11: „Der Großkönig“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ); XIV 278, 10: „Unser guter Gott“ (ܐܠܗܐ ܕܡܠܝܚܐ); XV 309, 11f.: „Unser heiliger Gott“ (ܐܠܗܐ ܕܡܠܝܚܐ). In XVII 335, 10ff wird Gott überhaupt alle göttliche, königliche und väterliche Würde vindiziert (ܠܬܝܬܝܬܐ ܕܥܠܝܐ ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ). In XXIII 448, 8 heißt er „der Große“ (ܡܠܝܚܐ), wie in Sure 1, 1: ܒ, oder in der Bezeichnung des Zedernfestes auf dem Libanon: ܒܝܕ ܐܪܝܕ ܐܪܝܕ ܐܪܝܕ; VI 103, 11; 115, 2 und 6; IX 180, 6 und 181, 9: „Der Erhabene“ (ܡܠܝܚܐ); XIV 259, 4; XXIII 449, 4; 451, 3 und 16: „Der Höchste“ (ܡܠܝܚܐ); XIV 258, 6: „Der König der Welten“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ) (vgl. Sure 1, 1 und Apg. 17, 26). Die Übersetzung „König der Welten“ hat als Stütze XXIII 493, 1f: „Dein sind die beiden Welten“ (= der gegenwärtige und zukünftige ܐܠܝܐܢ); IX 190, 1: „Der Herr der Herrlichkeit“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ). Öfters z. B. in IX 183, 12; XI 203, 2; 204, 15 und fast ständig in Homilie XVIII, wo über Heiligkeit und Jungfräulichkeit gehandelt wird: „Der Heilige“; XIV 304, 18: „Der Herr des Friedens“; XXIII 454, 2; 457, 3; 485, 20; 486, 13: „Der Gute.“ Wenn in XXIII 439, 10 gesagt wird: „Der Gute ist dein Name“, so hat das natürlich nicht, wie Schwen S. 74 meint, den Sinn: „Der „Gute“ sei damit ausdrücklich als Name (ܡܠܝܚܐ) und nicht als Attribut (ܡܠܝܚܐ) Gottes gekennzeichnet. Der Ausspruch ist vielmehr als Emphase zu fassen wie der Ausspruch Shakespeares: „Schwachheit, dein Name ist Weib.“ Daher XXIII 487, 16f.: „O du Guter und Freundlicher“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ). Synekdochisch nach der Seite seiner Offenbarungstätigkeit heißt er in XIV 306, 10f. und 318, 8: „Der heilige Mund“ und VIII 174, 1: „Der lebendige Mund.“ Nach VII 138, 9 ist er endlich derjenige, „der das Herz erforscht“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ) (aus Ps. 7, 10c) und nach 152, 2: derjenige, „der die Gewissen prüft“ (ܡܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ).

b) Christus.

Das hervorstechendste Attribut Christi in Afrahats Schriften ist „unser Herr“ (ܡܠܝܚܐ) und zwar allein wie in I 20, 22 und 23

oder dann als „unser Herr Jesus“ (I 13, 17; 14, 14; XX 380, 11f. u. ö.) und „unser Herr Jesus Christus“ (VI 131, 18f.; VII 134, 2; X 200, 2f.), welche Form in das Symb. apostol. übergegangen ist. Aus XVII 333, 1f. ist ersichtlich, daß „unser Herr Jesus“ die erste stehende Titulatur Christi ist. Das ist „der große und herrliche Name“ (XIV 276, 14), den Phil. 2, 9—11 offenbar im Auge hat. XIV 276, 9f. sagt: „Wenn alle im Himmel und auf Erden vor dem (an Rang und Titel) erhöhten Christus die Knie beugen und anbeten, sprechen sie: Der Herr ist Jesus Christus zu Ehren Gottes des Vaters.“ Interessant bzgl. der Würdigung dieses Attributs ist die Notiz bei Philo, Flacc. II 522, 46f., nach der der Pöbel von Alexandrien vor dem als Spottkönig verkleideten Narren Karabas, mit dem man König Agrippa I. persiflieren will, den Huldigungsruf erhebt: *Μάγιστρος* (= *magistrus*). So, sagten nämlich die Alexandriner, nenne man in Syrien den Landesherrn. — Weitere Attribute Christi sind „der König“ (XIV 252, 12; XXIII 486, 1 und 14); IX 178, 13f.: „Der große König“; XXIII 486, 13: „Der herrliche König“ und häufig (z. B. IV 64, 1f.; IX 184, 3; XIV 275, 14; XXIII 462, 18) „der König Christus“ und endlich IX 185, 15 und 19: „Der Sohn des Königs“ (*ابن الملك*). Zahlreich vertreten ist das Attribut „unser Heiland“ (= Lebendigmacher: *محيي*) z. B. in I 13, 10; 20, 13; II 34, 17 usf. Ferner „unser Erlöser“ (*مخلص*) (z. B. II 24, 2 und 4; 30, 2 u. ö.); dann IX 189, 12: „Unser hoher und herrlicher Erlöser“; XII 223, 26: „Unser Führer (*راي*) und Erlöser“; XIII 236, 24: „Der Erlöser der Welt“; XVI 321, 12: „Der Erlöser Christus“; VI 131, 18f.: „Unser Erlöser, unser Herr Jesus Christus“; XXIII 458, 16f.: „Jesus, der Erlöser und Sohn Gottes“ und endlich XIV 254, 18f.: „Unser Erlöser, der große König, der die abtrünnige Welt mit seinem Vater versöhnte.“ Ferner II 29, 9; IV 64, 6 und 13; XIV 278, 8: „Der große Prophet“; X 197, 13f.: „Der große Hirt“; 197, 15: „Der süße Hirt“; XIV 260, 16: „Der Oberhirt“; verbunden prädiziert werden beide Attribute von Jesus und Moses in XXIII 460, 6: „Die beiden größten Propheten und herrlichen Hirten.“ Ferner VII 135, 7: „Unser weiser Arzt“; 136, 11: „Unser herrlicher Arzt“ und VI 118, 18f.: „Der Arzt für alle kranken Menschen“; XXII 422, 9: „Der Heilige“ (*قديس*; aus Ps. 16, 10); IX 184, 13: „Der Sanfte und Demü-

tige“; IX 180, 7: „Der Lehrer der Demut“; IX 190, 8: „Derjenige, der Wohlgefallen hat an den Sanftmütigen und Demütigen“; XIV 267, 12; XVI 320, 2: „Der Herrliche“ (ܠܗܪܐܝܝܡ); VI 103, 4f.: „Der herrliche Bräutigam“; XII 221, 8; 225, 9: „Das wahre Lamm“; II 29, 5: „Das lebendige Opfer“; II 36, 6: „Das unschuldige Blut“; XIV 255, 4f.: „Der Vernichter des Bösen“; XXII 421, 1; 431, 20: „Der Töter des Todes“; II 41, 7: „Er, dem alles untertan ist“ (vgl. Phil. 2, 10); VIII 156, 5: „Er, der die Toten auferweckt“; VI 118, 10f.: „Er, der auf den Wolken kommen soll“; 118, 13f.: „Die Quelle, die den Durst stillt.“ In XIV 288, 1ff. finden sich ungefähr 24 aus der hl. Schrift, besonders aus den neutestamentlichen Parabeln, exzerpierte Prädikationen in ansprechender Auswahl. Z. B. „Er ist das Licht auf dem Leuchter, das die Welt erleuchtet und ihre Sünden sühnt. Er ist die Tür des Reiches, welche offen steht vor allen, die eintreten“ usf.

c) Die Trinität.

Einen Sammelbegriff für die drei göttlichen Personen, wie etwa *Τριάς* in der Theologie der griechischen Väter (vgl. z. B. Theophilus von Antiochien, ad Autolyc. II 15) oder *Trinitas* in der lateinischen (vgl. z. B. Tertullian, de pudic. 21) hat Afrahat nirgends geprägt. Er redet in XXIII 500, 8 im Anschluß an Matth. 28, 19 einzig von „den drei hohen und herrlichen Namen, die über deinem Haupte genannt worden sind.“ XXIII 500, 9 und die beiden oben behandelten Doxologien zählen die drei göttlichen Personen, in deren Namen getauft wird, auf als „Vater und Sohn und heiliger Geist“. Die erste Person in Gott wird nie anders als „Vater“ genannt (vgl. XVII 344, 2), die zweite Person außer einfach „Sohn“, in XVII 333, 3; XII 323, 24: „Der auserwählte Sohn“ (ܐܒܝ ܚܝܠܐ), in XXIII 461, 9 nach Matth. 4, 17: „Der geliebte Sohn“ (ܐܒܝ ܡܠܝܚܐ) und in XVII 333, 2: „Der Sohn Gottes“. Aus Joh. 1, 18 stammt die Prädikation in VI 115, 3f.: „Der Einzige vom Busen seines Vaters.“ Die dritte Person „der hl. Geist“ wird auch emphatisch (in einer Doxologie) „der lebendige und heilige Geist“ genannt.

d) Der Teufel.

Gottes Widerpart trägt den Namen „Satan“, und Afrahat verwendet ihn des öfteren. In IX 188, 20 epithetiert er ihn als

„der schlechte Satan“ (ܠܥܠܡ ܕܝܠܐܢ). Sonst heißt er bei ihm in III 44, 17: „Der Feind“ (ܕܠܝܠܝܢܐ); in VI 108, 23; VII 137, 21: „Unser Widersacher“ (ܕܠܝܠܝܢܐ), in VI 104, 19; 108, 11; III 51, 4; IX 184, 9: „Der Böse“ (ܕܝܠܐܢ) (vgl. Eph. 6, 16), in XIV 289, 21: „Der Listige“ (ܕܠܝܠܝܢܐ). Diese Appellative sind auf dem besten Weg zur Eigennamenbildung begriffen. Dunkel ist die Beziehung des Attributs in VI 110, 22: „Der Verflucher des Lebens“ (ܕܠܝܠܝܢܐ ܕܝܠܝܬܐ). Die hervorstechendste Charakterisierung des Teufels besteht nicht so sehr in seiner Schlechtigkeit als in seiner Schlaueit. Vgl. z. B. VII 137, 21: „Schlau und listig ist unser Feind“, und XIV 289, 21: „Zahlreich sind die Kniffe (ܕܠܝܠܝܢܐ) des Listigen.“ Seine Verstellungs- und Verwandlungskunst wird besonders ergiebig geschildert in VI 109, 8ff. (vgl. als ein Pendant dazu Vita s. Sabae c. XII und XXVII). Der Ausgangspunkt hierfür wird in Gen. 3, 1ff. zu suchen sein.

e) Maria.

In der Mehrzahl der Fälle wird Maria ohne Epitheton einfach ܡܪܝܡ genannt (so z. B. XIV 289, 2; XX 384, 19; 385, 1 XXIII 473, 7; 486, 15), dreimal „die selige Maria“ (ܡܪܝܡ ܕܝܠܝܬܐ) (VI 113, 20; 120, 3; 180, 2) und zweimal, in XXIII 472, 11 und 474, 3: „Maria, die Jungfrau“ (ܡܪܝܡ ܕܝܠܝܬܐ).

f) Die Apostel.

Die Apostel werden in XIV 267, 11 „die Zwölfschaft“ (ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) genannt, und in XXIII 457, 6: „Die seligen Apostel“ (ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ). Einzelne Apostel: XXIII 461, 1: „Simon, der Fels, das Fundament der Gemeinde“; 461, 2: „Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Gemeinde.“ Paulus wird zu meist „der selige Apostel“ geheißen (I 7, 18; 12, 15; 20, 9 u. ö.), aber auch nur „der Apostel“ schlechthin (I 17, 19; 18, 1; II 37, 2) und ein einziges Mal „Paulus, der Apostel“ (XXIII 480, 23f.). In XIII 242, 8 und XV 308, 4 wird er von unserem Autor „der herrliche Apostel“ (ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) und in XXIII 447, 10; 456, 18 und 498, 7: „Der Lehrer der Heiden“ (ܕܝܠܝܬܐ ܕܝܠܝܬܐ) genannt. XI 216, 2 redet vom „geldgierigen Judas“ (ܕܝܠܝܬܐ) und XIV 253, 15f. von „Judas, der unseren Erlöser verriet“.

g) Andere neutestamentliche Personen.

XXIII 472, 18 und 474, 4: „Joseph, der genannt wird Vater Jesu Christi“; VI 111, 2f.: „Johannes, der größte unter allen Propheten“; XX 392, 1: „Zacchäus, der sündige Zöllner“; XXI 411, 21f.: „Pilatus, der Richter Jesu“; XXI 406, 1: „Gabriel der Engel“ oder II 37, 11; III 56, 22f.; 57, 1f.; IV 66, 16f.; 67, 5f.; 72, 10f. und 14; XIX 371, 19: „Gabriel, der die Gebete allezeit annimmt oder vor Gott bringt“ (wohl abstrahiert aus Luk. 1, 13, 19 und 30, sowie Dan. 10, 11f.) und III 57, 14: „Michael, der Fürst (מִכָּאֵל) der Kinder Israels.“

h) Die Patriarchen.

Die alttestamentlichen Patriarchen werden in IV 67, 18 und 70, 5f. „die gerechten Väter“ genannt und in II 39, 16: „Die gerechten Vorfahren“ (אֲבוֹתֵינוּ).

Adam heißt in XXII 422, 22: „Der erste Vater“ und in XXIII 462, 19 und 476, 15f. „Der Erstgeborene“ (בְּרִיאָה).

Epist. 4, 19: „Abel, dessen Opfer Gott angenommen“; XIII 235, 11f.; 237, 2: „Das Geschlecht Seths, der gesegnete Same der Gerechten“; VII 138, 11f.: „Kain, der voll Falschheit war und dessen Opfer Gott nicht annahm“ und XIII 234, 22f.; 236, 17: „Das Geschlecht Kains, der verfluchte Same“; epist. 4, 19f.: „Henoch, den Gott entrückt hat wegen seiner Bravheit.“

Eine beliebte Figur in Afrahats Schriften ist Noah, weswegen sein Name des öfteren mit Attributen umgeben wird. Epist. 4, 20: „Noah, den Gott errettete um seiner Gerechtigkeit willen“; XI 205, 4: „Noah, der Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit bewahrte“ und XIII 236, 23: „Noah, der Vater der Rechtschaffenen und Gerechten.“ Dieselbe stehende Eigenschaftsbezeichnung findet sich bei Philo, migr. Abrah. I 455, 37: „Νῶε ὁ δίκαιος“ und II. Petr. 2, 5: „Noe, der Herold der Gerechtigkeit“ (vgl. auch Sir. 44, 17). Weiter heißt Noah in XIV 277, 17f.: „Der Vater der zweiten Welt“ und in XXIII 451, 14; 463, 3 und 8 wird der Name zur Gewinnung eines Attributs etymologisch ausgedeutet, eine Eigenheit, die sich bei Philo durchgängig beobachten läßt. Es liegt ihr der Gedanke zugrunde, daß in jedem Namen auch das tiefere Wesen des Be-

zeichneten angedeutet liege: „Noah, der Mann der Ruhe“ (נֹחַ הָאִישׁ). Denn Philo, dec. orac. II 194, 34ff. sagt: „Der Name ist immer der Doppelgänger des betreffenden Dinges, ähnlich dem Schatten, der dem Körper zur Seite läuft.“ Nach congr. I 526, 2f. bedeutet z. B. Nachor „Aufhören des Lichtes“ (נֹחַ אֹר); 26f.: Rachel „der Geist Gottes“ (רַחֵל אֵל). — Sem heißt bei Afrahat „der Vater der Gerechten“ (XIII 237, 2f.; XXIII 463, 7f.; 464, 8) und Cham „der verfluchte Same“ (XXIII 464, 5f.).

Epist. 4, 20f.: „Abraham, den Gott erwählt hat um seines Glaubens willen.“ In XI 216, 10f. heißt er „das treue Haupt und Vater aller Völker“; in XI 202, 1f.: „Das Haupt aller Gläubigen und Rechtschaffenen und Gerechten“; in XIII 237, 20f.: „Der gläubige Mann, das Haupt der Gerechten, der das Gesetz hielt, obwohl ihm kein Gesetz gegeben war.“ (Dieser Gedanke wird bei Philo im Traktat über Abraham II 1, 9ff.; 2, 14ff. und bes. 2, 21ff. weiter ausgeführt; vgl. dazu Röm. 2, 14f.). In XVII 344, 9 nennt Gott Abraham nach dem Vorgang von Gen. 18, 17 seinen Freund. Dies ist bei den Mohamedanern stehendes Attribut geworden: Abraham heißt bei ihnen chalīl Allāh. Philo, migr. Abr. I 451, 6 und confusio ling. I 409, 7f. bezeichnet Abraham als *ὁ σοφός* (wohl als chaldäischen Sternkundigen: nobilit. II 441, 43ff.) und resip. I 401, 6f. als *φίλος θεοῦ*. Luk. 16, 24 und 30 nennt ihn „Vater Abraham“ und Joh. 8, 39 und 53 „unseren Vater Abraham“.

Jakob heißt in IX 188, 16 „der untadelige Mann“ (יַעֲקֹב הָאִישׁ הַטָּהוֹר) und in XIII 237, 22 „das Haupt des Volkes“; Rebekka „die Tochter Betuels“ (XXIII 479, 17) „die Mutter der Gerechten“ (XIV 254, 17).

i) Moses.

Entsprechend seiner unumstrittenen Größe und Bedeutung wird Moses bei unserem Autor von zahlreichen und bedeutsamen Attributen umgeben. Aus der Lebensgeschichte des Mannes macht auf die Alten den größten Eindruck der Umstand, daß Moses mit Gott und Gott mit Moses geredet hat. Auch bei Afrahat wird diese Tatsache immer wieder variiert. Z. B. epist. 4, 21f.: „Moses, mit dem Gott geredet hat um seiner Demut willen“; XVIII 350, 6f.: „Mose, der vor Gott stand und von Mund zu Mund mit ihm redete“ (ähnlich 348, 12f.);

XXI 406, 11f.: „Mose nahm die Decke von seinem Angesicht weg, und es redete mit ihm Gott“ und endlich XVIII 349, 18f.: „Moses redete und Gott antwortete ihm mit Donnerschall.“ Dieses Moment ist bei den Mohammedanern stehendes Epitheton geworden: Moses heißt bei ihnen kalīm Allāh. Andere Epitheta sind: in VIII 161, 10 und 16; 162, 18: „Mose, der gerechte Mann“; IX 175, 13: „Mose, der gläubige Mann“; XXIII 461, 8: „Mose, der große Prophet“; XVIII 348, 5; XX 377, 10f.: „Der große Prophet Israels“; XXIII 454, 19: „Der große Prophet von ganz Israel“; XVIII 348, 11f.; XXIII 458, 13f.: „Der große Prophet und Führer des ganzen Volkes Israel“; XVIII 350, 5f.: „Der Prophet, das helle Auge des ganzen Volkes“; XIV 292, 20: „Mose, der Prophet, das Oberhaupt des ganzen Volkes Israel“; XIV 297, 4: „Das Fundament der Propheten“ (vgl. auch Joh. 1, 21 und 25; und 7, 40: „Moses, der Prophet“). Jesus und Moses nennt Afrahat in XXIII 460, 6 „die beiden größten Propheten und herrlichen Hirten“; XXIII 489, 13: „Moses, Gottes Freund“ (ܠܚܝܬܝܝܐ); XVII 333, 10: „Gottes Freund und Liebling“, vgl. Sir. 45, 1: „Der Liebling Gottes und der Menschen.“ Ferner I 22, 14: „Gott hat Mose das Gesetz gegeben“; II 25, 20f.: „Gott hat Mose als würdig erachtet, daß er durch seine Hand dem Volke das Gesetz gebe.“ Daher Jos. A XVIII 264 und B II 145 und 152: *ὁ νομοθέτης*. Philo, migr. Abr. I 439, 46ff. bezeichnet ihn als den „Führer“ (*Μωϋσῆς ποδηγητῶν*). Das Attribut *ἱερώτατος* bei Philo, migr. Abrah. I 456, 27 erklärt sich eben aus dem Umstand, daß Gott mit Mose geredet hat (vgl. XVIII 349, 5ff.). All diese hohen Prädikate finden ihre Stütze in VIII 162, 9f.: „Als ein Gott galt Mose in den Augen seines Volkes“ (vgl. Ex. 7, 1 und 4, 16). Vgl. Jos. B II 145: „Nächst Gott ist bei den Essenern der Name des Gesetzgebers der Gegenstand der größten Verehrung, so daß jeder, der gegen diesen eine Lästerung ausstößt, mit dem Tode bestraft wird.“

k) Andere alttestamentliche Personen.

XVII 333, 16: „Aharon, der hl. Priester“; XXIII, 452, 5: „Der versöhnende Hohepriester“; X 193, 1f.: „Josua, der große und weise Führer (ܠܠܝܬܝܐ), der Mann des Geistes“; XVI 329, 3; XXI 407, 4: „Rahab, das Hurenweib“; XXIII 481, 10: „Eglon, der König von Moab“; XI 216, 2: „Der geldgierige“

Achar“; XV 313, 15f.: „Simson, der starke Nasiräer Israels“; XIV 290, 18: „Dalila, das Hurenweib“; XIV 267, 5: „Saul, der erwählte König des Volkes“; 273, 23: „Saul, berühmt wegen seiner Körpergröße“; XXIII 466, 9 und 18f.: „Naema, die Ammonitin“; XVI 329, 13; XXIII 466, 1f., 8 und 18: „Rut, die Moabitin“; XXIII 465 16f.: „Nachschon, der größte unter den Söhnen Judas“; VII 142, 15: „David, das Haupt der Könige Israels“; VI 110, 14: „Salomon, der größte von allen Königen der Erde“; XIV 273, 23: „Salomon, berühmt wegen seiner vollkommenen Schönheit“ (vgl. Luk. 12, 27 und Jos. A VIII 185f. und Neh. 13, 26: „Unter all den vielen Völkern gab es keinen König wie er, geliebt von Gott“; Jos. A XI 90: „Der glücklichste und tugendhafteste König“ und A VIII 211: „Der glücklichste, reichste und weiseste aller Könige“). VI 110, 20f.: „Job, der gerechte Mann“; XV 314, 9: „Elias, der heilige Prophet“; V 81, 5f.: „Jesaia, der gepriesenste unter den Propheten“; XVI 329, 8: „Ebdelmelech, der Kuschite“; 12f.: „Der Fremdling aus Kusch“; XXIII 452, 17: „Josia, der gerechte König“; 470, 15: „Der gerechte Mann“; XXI 410, 12f.: „Pharao, der Krüppel“ und XXIII 471, 4: „Pharao, der Krüppel, der König von Ägypten.“ **כִּוְשָׁא** ist Übersetzung von Necho (wie schon Peschitta II. Kön. 23, 29). „Krüppel“ ist übrigens auch Zuname bei jüdischen Eigennamen, z. B. Jos. B V 474: *Ἀγίρας ὅπερ σημαίνει χωλός* und Vita 4: *Ματθίας ὁ κυρτός*. Der Pharao der israelitischen Bedrückung heißt bei Afrahat XXIII 452, 12 und 489, 14: „Pharao, der Bedrücker“ (**כִּחַלָּא**); XVII 335, 7; XXIII 501, 5: „Nebukadnezar, der gottlose König“ (**כִּנְזִי**); XVII 339, 12f.: „Der Ungläubige und Gottlose“ (**כִּנְזִי כִּנְזִי**); XXIII 472, 11; 483, 14: „Cyrus, der Perser“; II 36, 4; XXIII 472, 5: „Esra, der Schriftgelehrte“; III 53, 2; VI 111, 4: „Haman, der dritte Beamte des Königs“ (**כִּחַלָּא**); III 55, 12: „Der Schurke Haman“ (**כִּנְזִי**); XXIII 490, 17f.: „Haman, der Verfolger“ (**כִּנְזִי**); XXI 413, 17: „Der gottlose Haman“ (**כִּנְזִי**); V 95, 7f.; XXI 417, 4f.: „Der greise und hochbetagte Eleasar“ (vgl. II. Makk. 6, 18, 23f.); V 95, 8: „die selige Schemuni“ (Mutter der sieben makkab. Brüder), in XXI 417, 3 nur „die Selige“ (**כִּחַלָּא**) genannt; V 95, 12: „Antiochus (Epiph.), der frevelhafte Mann.“

1) Sachprädikation.

Den Himmel belegt Afrahat mit verschiedenen Attributen: XIV 263, 6: „Das herrliche Reich“; XXII 426, 22: „Die Stadt der Gerechten“; auch bloß „das Reich“ (VIII 171, 15; 172, 9; XIV 289, 6); XVIII 351, 19: „Der Ort der Heiligen“; IX 181, 14: „Die zukünftige Welt“; 181, 15f.: „Der Ort der Herrlichkeit“; 179, 19: „Der Ort der süßen und lieblichen Lieder“; XIV 260, 2: „Der Ort, der vor uns liegt“; XXIII 475, 22; 486, 16: „Der Ort des Lebens“; 506, 14: „Der Ort unserer Verheißung“; VI 107, 19: „Die Ruhe droben“; XVIII 349, 11ff.: „Die Schechina des Höchsten, die große Kraft des Thrones Gottes“ (vgl. Apg. 8, 10). Die Hölle oder Unterwelt wird genannt in VI 106, 16; VIII 171, 12 und 16; 172, 10 und XIV 289, 6: „Die Qual“ (ܩܠܐܬܐ); IX 179, 17f. „die ewige Qual“; VI 124, 16f. und fünfmal in Hom. XXI „der Ort der Toten“; XXI 404, 20: „Der Ort der Gefangenen“; XXI 413, 3: „Der Ort der Finsternis“; XII 220, 23f.: „Zion, das genannt wird die heilige Stadt“ (ܩܝܝܡܐ ܕܗܝܝܐ), vgl. Philo, Vita Mos. II 146, 27: „Den Ort, wo der Tempel zu stehen kommt, sollten die Israeliten nach Anweisung Gottes „heilige Stadt“ (ἱερόπολις) nennen“, daher noch die heutige arabische Benennung el-quds. III 59, 2: „Der heilige Same Israel“; IX 184, 3; XXI 406, 19; 409, 18; 414, 9f.: „Das törichte Volk“ (nach Peschitta Dt. 34, 21); XXI 409, 5: „Das mörderische Volk“; 408, 16: „Die verfolgende und mörderische Synagoge“; 413, 18: „Das abtrünnige Volk“; V 101, 20: „Unsere Brüder, die Kinder unseres Glaubens.“ Die römischen Christen werden in XXI 417, 12 genannt: „Unsere Brüder im Westen“; III 59, 3: „Das sündige Reich Persien.“ Das neubabylonische Reich heißt in V 90, 5: „Das Reich der Kinder des prahlerischen Nimrod“; das medopersische Reich des Darius in V 90, 6: „Das Reich der Kinder des törichten Meders“; das Reich Alexanders des Gr. in V 89, 12f.: „Das Reich des weisen und schlaunen Ioniers“; das römische Reich in V 89, 22; 91, 3 und 94, 1: „Das Reich der Kinder Esaus“; XXIII 463, 14f.: „Babel, das Land der Chaldäer“; I 22, 19; III 51, 11: „Der Chaldäismus“ (ܟܠܕܐܝܬܐ)¹, die Lehre von Babel“; XXIII 468, 7: „Die toten Götter“; XXI 413, 11: „Die toten Götzen“ (ܩܕܝܫܐ);

1 Diese Lehre wird charakterisiert z. B. bei Philo, nobil. II 441, 43ff. und migr. Abrah. I 464, 3ff. und 11ff.

III 51, 3f.: „Die Irrlehrer, die Werkzeuge Satans“; XVIII 346, 9: „Die Nachkommenschaft, der Segen der Gerechten“; XXI 411, 16: „Der Tod, der Vernichter der Gebilde“ (כחיתוֹת); XXIII 449, 12: „Das heilige Salböl, das Zeichen des Mysteriums des Lebens“; XXIII 500, 10: „Die Taufe, das Zeichen des Lebens“; XXIII 485, 10: „Das Salz, das die Fäulnis fernhält“¹; XXIII 452, 2: „Manna, das Brot der Engel“; XXIII 452, 11; 491, 19: Das Rote Meer, „das schreckliche Meer“ (כחיתוֹת); XII 223, 13: „Der Charfreitag, der Tag des großen Leidens“ (כחיתוֹת); XII 221, 7: „Pascha, der große Festtag“ (כחיתוֹת). Ostern wird von den palästinischen Christen heute noch el-'īd el-kebīr genannt (vgl. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I S. 8).

m) Das Epitheton ornans.

Neben dem bezeichnenden und stehenden Attribut pflegt Afrahat in bescheidenem Umfange auch das Epitheton ornans oder pingens. Durch das Hinzufügen eines hervorstechenden Merkmals zu einem Gegenstand tritt derselbe mit plastischer Anschaulichkeit vor die Seele (vgl. König S. 14). Das Epitheton ornans hat darum, wie schon sein Name sagt, auch eine stark ästhetische Funktion.

Bei Afrahat stößt man auf folgende Beispiele: I 19, 1; X 199, 12; XXIII 495, 3: „hohe Berge“; I 19, 1: „starke Felsen“; IX 185, 21: „die starke Mauer“; IX 177, 5f.: „starke Burgen“; XIV 282, 4: „Das wunderbare Wunder“; I 18, 21f.: „Das wunderbare und große Wunder“; XXIII 456, 4: „Das große Geheimnis“; IV 64, 18f.; XXIII 455, 7: „Das wunderbare Geheimnis“; II 36, 19: „Unsere weisen Lehrer“ (אֲחֵינוּ); XXII 442, 2f.: „Der einsichtsvolle Weise“ (חֲכָמִים); VII 149, 2: „Der starke Löwe“; XXI 411, 15: „Gierige und mörderische Löwen“; XIV 285, 13: „Schreckliche Schlan-

¹ Vgl. Philo, spec. leg. II 239, 49f.: „Salz ist das Sinnbild des ewigen Bestandes aller Dinge. Denn es erhält die Speisen, denen es zugesetzt wird“ und spec. leg. II 255, 21ff.: „Das Salz dient zur Erhaltung des Körpers und nimmt nächst der Seele den zweithöchsten Rang ein; denn wie die Seele die Ursache ist, daß der Körper nicht vergeht, so auch das Salz, indem es ihn für längere Zeit zusammenhält und bis zu einem gewissen Grade unsterblich macht.“

gen“ (ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ)¹; IX 178, 8: „Die bösen Dornen“; XV 308, 20: „Die öde Wüste“; XIV 296, 22: „Der sündhafte Heide“; XV 308, 21: „Die heidnischen Völker“; XV 318, 16: „Die zehn heiligen Gebote“; XVIII 348, 18: „Das strenge Gericht“; XVIII 349, 6f.: „Der furchtbare Donner“; 349, 7 und XXII 431, 21f.: „Der mächtige Posaunenschall“; XVIII 349, 8: „Die strahlenden Blitze“; 349, 18: „Die schnellen Blitze“; 349, 5f.: „Der gewaltige Glanz“; 349, 14: „Der herrliche Glanz“; XXII 438, 15: „Die strahlende Sonne“ (vgl. XIV 279, 14); XXII 439, 3: „Die Sonne in ihrem schnellen Lauf“ (vgl. XIV 280, 17f.); XXIII 449, 12: „Der lichtspendende Ölbaum“; XXIII 462, 6: „Die falsche Welt“ (ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ).

n) Epitheta auf Grund der Gegenüberstellung von Typus und Erfüllung.

Ein epithetischer Sprachgebrauch eigener Art hat sich bei Afrahat (und teilweise schon im Neuen Testament) herausgebildet aus der Festlegung eines alttestamentlichen Vorbildes („Geheimnis“) und seiner neutestamentlichen Erfüllung („Wahrheit“). Danach wird z. B. die Taufe in XI 215, 11 „der wahre Jordan“ (ܠܚܝܬܐ ܠܚܝܬܐ), in XII 225, 20: „Die wahre Erfüllung der Beschneidung“ genannt. Christus heißt in diesem Sinn in XII 221, 8; 225, 9: „Das wahre Lamm“, in II 29, 5: „Das lebendige Opfer“, in I 6, 17 und 7, 6f.: „Der wahre Fels“ und in I 18, 4: „Das wahre Fundament.“ Vgl. z. B. Joh. 4, 23: „Die wahren Anbeter“ und 4, 10: „Lebendiges Wasser.“

o) Epitheta auf Grund der Gegenüberstellung von Ideal und Unvollkommenheit.

Eine letzte Art der Prädikation ergibt sich aus der schon im neutestamentlichen Zeitalter gepflegten Manier, Weisheit und Torheit, Tüchtigkeit und Untüchtigkeit und überhaupt Ideal und Unvollkommenheit einander gegenüberzustellen. Es wird bei der Frage nach der Herkunft dieser Manier der Gedanke zu erwägen sein, ob nicht ein Ausläufer platonischer Philosophie die Hand dabei im Spiele hat. Wenigstens scheint dies Philo, ebriet. I 378, 2ff. nahe zu legen: „Von allen Dingen

¹ Mit ܠܚܝܬܐ wird Peschitta Gen. 49, 17 der Schefifon und in Ps. 91, 13 der Peten bezeichnet.

hat der Schöpfer auf der einen Seite ein Muster (*παράδειγμα*) und auf der anderen Seite ein Abbild (*μίμημα*) geschaffen.“

In diesem Sinne prädiziert Afrahat in X 192, 11: „Der gute Hirt“ (*רַבִּי*); 16: „Der gute und eifrige Hirt“; 19 und 193, 13: „Der tüchtige Hirt“ (*רַבִּי*) und VII 152, 17 und 21f.: „Der rohe und törichte Hirt“ (*רַבִּי רָע*); IX 187, 8: „Der weise Mensch“ (*רַבִּי*) und 9: „Der törichte Mensch“ (*רַבִּי*); XIV 259, 10: „Der vorzügliche Wächter“ (*רַבִּי*); 12 und 286, 21: „Der weise Baumeister“; 13 und XXIII 449, 8: „Der tüchtige bzw. weise Ackersmann“; 16 und 287, 2: „Der helle bzw. weise Kaufmann“ (*רַבִּי* und *רַבִּי*); 17: „Der wachsame Steuermann“; 18f.: „Der weise Wagenlenker“; XIV 259, 11: „Der tüchtige Athlet“ (*רַבִּי*) und 19f.: „Der vorzügliche Athlet“ (*רַבִּי*); 21: „Der gute Haushalter“; VII 137, 15; 138, 7; XIV 259, 4: „Der weise Arzt“; XI 215, 21: „Der treue Zeuge“; XXI 417, 4 und 11; XXIII 461, 3: „Der wahre Zeuge“ (*רַבִּי*); XXI 417, 5f.: „Der vollkommene Zeuge“ (*רַבִּי*).

Parallel dazu läuft die Sachprädikation: II 34, 13: „Die wahre Liebe“; II 43, 5: „Die vollkommene Arzneikunst“; III 44, 1: „Das reine Fasten“ und III 48, 20: „Das sündhafte Fasten“¹; IV 60, 4: „Das reine Gebet“ und IV 69, 1: „Das lügenhafte Gebet“; IV 61, 6f.; 15f. und 23: „Das lebendige Feuer“ (das vor Gott dient und also vom Himmel ist) und IV 62, 4 und 6; XIV 261, 12f.: „Das fremde Feuer“ (= das irdische Feuer).

Dieselbe Epitheta *ἀληθινός* (*רַבִּי*), *σοφός* (*רַבִּי*), *τέλειος* (*רַבִּי*), *ἀγαθός* bzw. *καλός* (*רַבִּי*) finden sich in gleicher Verwendung schon im Neuen Testament, aber in weit größerem Umfang bei Philo von Alexandrien.

p) Der *ḥusn an-nasq.*

Werden attributive oder prädikative Ausdrücke zwei-, drei-, vier- und fünffach gehäuft, ergibt sich eine Art Emphase, bei der eine ästhetische Zweckbeziehung ebenfalls mitschwingen kann. Wird aber ihre Häufung noch stärker, ergibt sich eine

¹ Es ist das Fasten mit egoistischen Hintergedanken, das Gegenteil von *καθαρός* oder *ἀπλοῦς*.

Stilfigur, die neben der Verdeutlichung in ganz hervorragendem Maß dem Redeschmuck dienstbar sein will. Es ist das Stilmittel, das von arabischen Stilisten genannt wird at-tansīq (التَّنْسيق) oder husn an-nasq (حُسْنُ النَّسْقِ), d. i. „die schöne Reihenfolge“, die darin besteht, daß Lob enthaltende Eigenschaften in größerer Zahl nacheinander aufgereiht werden (vgl. Mehren S. 166). Mehren führt a. a. O. als Beispiel die Koranstelle 59, 23 an: Gott „der König, der Heilige, der Friedensstifter, der Zuversichtliche, der Wächter, der Mächtige, der Starke, der Hocherhabene.“ Als gute Beispiele aus der Bibel sind auch Jes. 9, 6f. und II. Tim. 3, 10 anzusehen. Afrahat scheint an diesem Stilmittel ein ganz besonderes Wohlgefallen zu finden. Z. B. in IX 190, 3ff. fügt er „die schönen Früchte am Baum der Demut“ (vgl. 190, 7) zu folgendem husn an-nasq zusammen: „Die Demütigen sind gerade und geduldig und geliebt und untadelhaft und gerecht und gewandt im Guten und klug und friedsam und weise und keusch und gelassen und barmherzig und bußfertig und nachsichtig und tief(-sinnig) und verträglich und angenehm und begehrenswert.“ Ähnlich werden in XIV 256, 18ff. u. 258, 2ff. die Früchte der Liebe aufgeordnet. In XIV 276, 17f. sagt unser Autor in derselben Stilform von den Engeln des Himmels aus: „Die Engel des Himmels, die nicht hassen und nicht neiden und nicht müde werden und nicht schlafen und sich freuen über die Sünder, die sich bekehren von den Sünden.“ In XVIII 349, 14ff. findet sich ein ganz ähnlicher nasq mit 17 Epitheta der Tätigkeiten und Eigenschaften der Engel des Himmels, die vor der Schechina des Allerhöchsten ihren Dienst verrichten. Ein schöner nasq findet sich in XVIII 349, 5ff.: Der Heilige offenbart sich Mose auf dem Sinai „in starkem Glanz und in großer Herrlichkeit und mit gewaltiger Stimme und mit furchtbarem Donner und mit mächtigem Posaunen(schall) und mit gewaltigen Fackeln und mit strahlenden Blitzen“. Auch Attribute Christi werden zweimal zu einem nasq zusammengeflochten: In XVII 333, 1ff.: „Das steht für uns fest, daß Jesus unser Herr Gott ist, der Sohn Gottes und König, der Sohn des Königs, Licht vom Licht, Sohn, Berater und Führer und Weg und Erlöser und Hirte und Sammler und Tür und Perle und Leuchte und mit vielen Namen genannt wird.“ Ähnlich ist XVII 344, 10ff.: „Und Jesus spricht zu uns: Ich bin der gute Hirte und

die Tür und der Bräutigam und die Perle und die Leuchte und das Licht und König und Gott und Heiland und Erlöser, und mit vielen (anderen) Namen wird er genannt.“ Während es sich bei den bisher aufgeführten nasq sämtlich um Polysyndeta handelt, so bei demjenigen in XXII 430, 16ff., wo der Himmel mit einer ausgedehnten Reihe von Epitheta belegt wird, um ein Asyndeton (Syndese besteht nur zwischen dem ersten und zweiten Glied): „Der Himmel wird genannt Wohnung Gottes und Ort des Lebens, Ort der Vollkommenheit, Ort des Lichtes, Ort der Herrlichkeit, Sabbat Gottes, Tag der Ruhe, Ruhe der Gerechten, Erquickung der Rechtschaffenen, Wohnung und Wohnstätte der Gerechten und Heiligen, Ort unserer Hoffnung, Haus unserer festen Zuversicht, Ort unseres Schatzes, Ort, wo unsere Mühe aufhört und unsere Drangsale vorüber gehen und unsere Seufzer vergessen sind.“ Ebenso interessant ist endlich der husn an-nasq in XXII 429, 19ff., in dem zuerst negative Bestimmungen (Abstraktionen) und nachher solche positiver Art über denselben Gegenstand aneinander geknüpft werden: „Denn an jenem Ort (Himmel) gibt es keinen Mangel und keine Unvollkommenheit und keine Begierde und keine Geburt und kein Ende und keine Auflösung und keinen Tod und kein Aufhören und kein Altwerden, keinen Haß und keinen Zorn und keinen Neid und keine Mühe und keine Arbeit und keine Finsternis und keine Nacht und keine Lüge, und es gibt an jenem Ort überhaupt keine Unvollkommenheit (ܠܚܝܬܐ): sondern jener Ort ist voll Licht und Leben und Gnaden und Fülle und Sättigung und Erneuerung und Freundschaft und aller seligen Verheißungen, die aufgeschrieben sind und nicht aufgeschrieben sind.“

2. Die schriftstellerische Parallele.

Der bei Afrahat viel häufiger begangene Weg der Verdeutlichung als die Prädikation ist die schriftstellerische Parallele. Sie besteht darin, daß ein Begriff oder Gedanke durch eine ihm parallele, zumeist aus einer anderen Sphäre stammende Vorstellung oder Aussage in ein bestimmteres, helleres und bedeutungsvolleres Licht gerückt wird. Mittel dieser schriftstellerischen Parallele sind Zitat, Exemplum, Sentenz, Metapher, Annexionsvergleich, Wievergleich¹ und ausgeführter Vergleich (Parabel).

¹ Diesen Terminus nehmen wir aus L. Köhler, Deuteriojesaia S. 100.

erweist sich als stark begründet z. B. für I 21, 17f. und IV 76, 7ff. Denn wo soll man als Christi Wort suchen: „Zweifelt nicht, auf daß ihr nicht versinket in der Welt!“? Aus dem gleichen Grund werden Bibelstellen auch etwa umgebogen. So zitiert Afrahat in VIII 167, 7 die Stelle Joh. 1, 1: „Im Anfang war die Stimme“ (كَلِمَة), weil er mit Rücksicht auf die in Verwertung gebrachte Stelle Joh. 5, 25, nach der Jesu Stimme die Toten aus den Gräbern ruft, die Stütze von Joh. 1, 1 glaubt haben zu müssen. Statt Cant. 2, 11f.: „Der Winter ist vorbei; der Sommer ist gekommen“ hat er die umgekehrte Stellung notwendig: „Der Winter ist gekommen; der Sommer ist vorbei“ (VI 114, 19). Vgl. des weiteren VII 153, 2 und VIII 159, 10ff. Ebensooft glaubt unser Autor, Bibelstellen durch erläuternde Zusätze erweitern zu müssen (z. B. VIII 168, 9ff.; IX 175, 7f.; XIV 250, 1ff.; 262, 12f.; XV 307, 4; 309, 8f.). Instruktiv ist gerade die zuletzt angemerkte Stelle, wo Afrahat I. Kor. 10, 27 zitiert: „Wenn euch jemand von den Heiden einlädt“ usf. كَيْفَ genügt offenbar dem einstigen Leser der Paulusbriefe. Afrahat glaubt, für seine Umgebung durch ein offenbar geläufiges, genuin persisches Wort verdeutlichen zu müssen „zum Gastmahl“ (كَنْزِ). Hin und wieder trägt er seine Zitate von so weit herbei, daß von einer Stütze oder Parallele nicht mehr viel bleibt (z. B. I 11, 20f. und VIII 173, 23ff.).

Eine Gruppe für sich bilden bei Afrahat die „angewandten“ Zitate. Das sind jene Zitate, die formell nicht mehr Parallelen sind, sondern bereits mit dem, was sie stützen und illustrieren sollen, in eins gesetzt werden. Z. B. IX 188, 12f.: „Abraham näherte sich der Demut und ward Erbe im Lande des Lebens“ (Anwendung von Matth. 5, 5), ähnlich XIV 271, 3f.; oder XX 391, 14ff.: „Abraham gab offenbar ein Scheffel (Feinmehl) jedem Mann (Fremdling), aber mit vollem Maß, damit, wenn er den Lohn empfangen, man ihm ebenfalls so messe“ (verbindet Gen. 18, 6 und Luk. 6, 38 in eins).

In diesem Zusammenhang muß noch auf ein von Afrahat ab und zu gepflegtes Stilmittel hingewiesen werden, das die arabischen Stiltechniker mit Rücksicht auf ihren Koran al-iqtibās „Entlehnung von Licht oder Feuer“ (vgl. Sure 57, 13) nennen (vgl. Mehren S. 136). Auch Afrahat entlehnt aus der Bibel gelegentlich etwas, ohne ausdrücklich auf die Bibel als

Quelle hinzuweisen und legt ihm einen eigenen Sinn unter. Z. B. XIV 271, 23ff.: „Wenn Rehabeam das Reich teilt, soll ich ihm dann nachfolgen? Das sei ferne! Wenn Jerobeam seinen Gott verläßt, soll ich da auf seinen Spuren wandeln? Mein Gott bewahre mich davor!“ Der unterlegte Sinn ist der: Wenn ein Hochgestellter dies oder jenes Böse tut, soll ich dann dasselbe tun? Das Stilmittel erinnert also z. B. an die geistreiche Verwendung von Hamlets Ausspruch: „Was ist ihm Hekuba?“ Einleuchtender ist noch XVIII 353, 18f.: „Die Erde, solange sie jungfräulich war, ward sie nicht verunreinigt, aber nachdem Regen auf sie gefallen war, brachte sie Dornen hervor.“ Die sinngemäß durch Gen. 3, 18 erweiterte Stelle Gen. 2, 5 gebraucht Afrahat, um die Verderblichkeit der geschlechtlichen Zeugung in der Welt diskret und durch ein „Licht“ aus der Bibel zu beleuchten.

b) Das Stilmittel „Maß für Maß“.

Eines der interessantesten (und ein meines Wissens noch nirgends behandeltes) Stilmittel bei Afrahat ist das Stilmittel „Maß für Maß“. Es hat nicht selten zur Begleiterin die Paronomasie, aber auch die Anadiplosis und den Chiasmus. Es ist unter die Stilmittel der Verdeutlichung einzureihen, weil es im Grunde nichts anderes ist als angewandtes Zitat in verschiedenen Spielarten. Dieses latente Zitat ist die das alttestamentliche jus talionis begründende Stelle Ex. 21, 24f. (vgl. Lev. 24, 19f): „Aug um Aug, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß“ usf. Auf keinem anderen Postament als auf diesem steht der Passus B. Sanhedrin 90a, der besagt: „Alle Maße Gottes sind מדה כנגד מדה d. h. Maß für Maß“. Nach weit verbreiteter Anschauung sollte dieser Grundsatz auch auf den Strafvollzug menschlicher Gerichtsbarkeit einen bestimmenden Einfluß ausüben. So sagt auch Philo, spec. leg. II 329, 32ff.: „Mit Recht wird man diejenigen tadeln, die den Verbrechern Strafen auferlegen, die deren Vergehen nicht angemessen sind. Die Ungleichheit und Ungleichartigkeit paßt nicht zu einer Staatsordnung, die auf Wahrhaftigkeit eingestellt ist. Unser Gesetz aber lehrt uns Gleichheit. Es gebietet, daß Verbrecher dasselbe erleiden sollen, was sie verübt haben.“ Der Grundsatz middā keneged middā will demnach besagen, daß die Sünde ein ihr entsprechendes und angepaßtes Strafmaß nach sich zieht. Nach den uns in aller

rabbinischen und rabbinisch influenzierten Literatur erhaltenen Beispielen gestaltet sich die Wahlverwandschaft zwischen Sünde und Strafe so, daß in einigen Fällen die Sünde eben ihre eigene Strafe ist, in anderen Fällen das Verhältnis zwischen Sünde und Strafe nur in verwandten, näher oder ferner liegenden Umständen besteht. Dieselbe Literatur legt nämlich Gewicht darauf zu betonen, daß es unschicklich wäre, wenn Gott selbst, der erste und beste Gesetzgeber, die Strafe vollzöge. Seiner Natur sei es vielmehr angemessen, Geschenke und Wohltaten zu spenden, aber für den Strafvollzug bediene er sich anderweitiger Helfer, Dinge und Umstände (vgl. Philo, profug. I 556, 1ff. und auch confus. I 432, 32ff.). Der Schritt lag nahe, den middā-Gedanken auch auf das Verhältnis von Tugend und Belohnung zu übertragen.

Zunächst ist es nun interessant zu sehen, wie oft und vielfältig diese Theorie „Maß für Maß“ als Axiom variiert wird. Röm. 1, 24 und besonders 27 macht die starke Andeutung, daß es eigentlich nicht Gott ist, der über den Sünder die Strafe verhängt, sondern er überläßt die Lasterhaften zur Strafe ihren eigenen Lastern. So sagt auch Mechilta z. St. Ex. 14, 24: „Es kehre über sie das Rad zurück; und es kehre über sie ihr Frevel zurück.“ Fast die gleiche Form wie das Grundaxiom Ex. 21, 24f. bietet Afr. IV 98, 12f. in paronomastischer Redeweise: „Das Blut wird durch das Blut gesühnt. Der Leib wird durch den Leib gereinigt.“ Weitere Beispiele bieten Matth. 7, 1f.: „Das Urteil, das ihr fällt, wird über euch gefällt, und mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird auch euch gemessen“; Gal. 6, 7: „Was der Mensch sät, wird er auch ernten“; Weish. 11, 17: „Der Mensch wird mit dem gezüchtigt, womit er sich verfehlt.“ Von dieser Axiomatik gibt Afrahat noch folgende Proben: VIII 170, 18ff.: „Diejenigen, die Gutes getan haben, erhalten Gutes vom Guten; und diejenigen, die Böses getan haben, erhalten Böses vom gerechten Richter“; XXII 434, 9f.: „Wer wenig gearbeitet hat, nimmt in Empfang, so wie er sich bemüht hat, und wer viel gelaufen ist, wird belohnt nach seinem Lauf“; XXII 435, 20f.: „Wer viel gesündigt hat, wird viel geplagt; und wer wenig gefrevelt hat, wird wenig bestraft.“ Vgl. auch XXI 403, 12ff. und XIV 252, 12f. und 14, sowie VI 151, 10f.: „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, und wer einen Stein wälzt, gegen den wendet er sich.“

In ähnlich allgemeiner Fassung wird unser Stilmittel verwendet als Fazit nach einer ausgeführten oder vorauszusetzenden

middā-Erzählung oder dann als Auftakt und Einleitung in eine solche. Von der ersten Art sind folgende Beispiele: XI 208, 18f.: „Und so gaben sie ihm die Strafe, wie sie seinem Vergehen entsprach“; XIV 252, 11: „Und wie er gehandelt hatte an seinen Mitknechten, so wurde an ihm getan“ (nach der Erzählung von Luk. 12, 45f.); VI 40, 7f.: „So liebte David und wurde geliebt; und er vergab, und es wurde ihm vergeben“; IX 183, 21ff.: „Und so füllten die Chaldäer, welche Daniel verleumdet hatten, selbst die Gruben, die sie für ihn gegraben hatten¹“; IX 183, 16f. bewegt sich überdies in chiastischer Form: „An der Stelle, wo leckten die Hunde Nabots Blut, auch sein (des Ahab) eigen Blut leckten die Hunde².“ Am häufigsten wird in dieser Form jedoch auf die Erzählung Haman-Murdekai des vielgelesenen Estherbuches angespielt. Z. B. III 51, 16: „Und es kehrte sich seine Untat wider sein Haupt; und es wendete sich sein hinterlistiger Plan gegen ihn selbst“, oder III 51, 22ff.: „Und mit dem Schlag, mit dem er wollte schlagen, wurde er geschlagen, und mit dem Tod, mit dem er wollte töten, wurde er getötet.“ Ähnlich lauten III 52, 4f.; 8ff.; V 51, 17ff. und 81, 8f. Von der zweiten Art lassen sich folgende Beispiele aufzeigen: XIV 248, 12ff.: „Dasselbe, was wir verüben, widerfährt uns selbst“; ebenso z. B. Philo, Flacc. II 542, 4ff., wo der Judenverfolger Flaccus in seinem Elend seinen Monolog also beginnt: „So wie ich an den Juden gewütet, so wurde an mir gewütet.“ In anderen Beispielen dieser Art finden sich die beiden sich entsprechenden „Maße“ in einen einzigen entscheidenden Begriff zusammengedrängt. So in III 49, 3ff.: „Deshalb sind Ahab und Isebel in einem gerechten Gericht (כִּסְיָא כְּלִיל) bestraft worden“; I 19, 12: „Über Pharao kommt das gerechte Gericht“ (כְּלִיל כִּסְיָא כְּלִיל) oder V 95, 20f.: „Und es kam ein Gericht über Antiochus, ein Gericht vom Himmel.“ Eben dieses gerechte Gericht ist es nämlich, das die Vergeltung (כְּלִילִיָּא) schafft, nach der guten und der bösen Seite. Das Wort (einzig in XXIII 493, 7 in der Form כְּלִילִיָּא) wird bei Afrahat häufig ohne Zusatz in bonam und in malam partem zugleich gebraucht, was jedes-

1 Nach dem stets im Sinn unseres Stilmittels ausgewerteten Psalmwort 57, 7b: „Sie gruben vor mir eine Grube und fielen selbst hinein.“

2 Der Sachverhalt ist nicht der biblische (vgl. I. Kön. 22, 30), sondern er ist in das Schema „Maß für Maß“ künstlich eingerenkt.

mal aus dem Zusammenhang erkannt werden muß. Nur selten redet er ausdrücklich von der *כבד כחיה* (so in XXI 403, 13 und XXII 437, 3f.) und der *כח כחיה* (so IX 182, 19; 183, 10; XXII 435, 19) oder mit periphrastischem Anflug *כחיה כחיה* (XXII 436, 7 und synonym XIII 232, 20: „Die Vergeltung der Gerechtigkeit“) und *כחיה כחיה* (XXII 436, 8). Die Mehrzahl der von Afrahat in malam partem formierten Stilmittel (es liegt zumeist ein Verfolgerthema zugrunde¹) findet im Hergang der betr. biblischen Erzählung eine tatsächliche Begründung. Alle andern in bonam et malam partem formierten sind von unserem Autor künstlich und hin und wieder auch kunstvoll zurecht gemacht und auf Gestalt und Tonfall unseres Stilmittels eingerenkt.

In concreto wird die Theorie von einem der menschlichen Handlung adäquaten oder wenigstens verwandten Lohn- oder Strafmaß nun freilich auch im Stile eines ungebundenen und gleichmäßigen Referates vorgetragen. So z. B. in Apg. 12, 22f.: Agrippa I. in frevelhafte höchste Höhe erhoben stürzt zur Strafe in die tiefste Erniedrigung², oder Luk. 16, 19ff.: Der reiche Mann an sündhaft schwelgerischer Tafel bekommt in der Pein des Hades nicht einen Tropfen Wasser für seinen grimmigen Durst, oder Baba mezia S. 85a (vgl. M. Zipser S. 179f.)³, wo erzählt wird, wie Rabbi Jehuda der Heilige Barmherzigkeit erlangt, weil er Barmherzigkeit übte. Zumeist jedoch ringt sich der Gedanke „Maß für Maß“ heraus aus dem Stil aufgelöster Erzählung und Abhandlung zu einer abgerundeten, stereotypen Form der Darstellung und wird so ein Stilmittel von großer rhetorischer Wirkung. So vielgestaltig auf den ersten Blick diese Form nun auch zu sein scheint, sie läßt sich überall auf den formalen Archetypus „Aug für Aug; Zahn für Zahn“ zurückführen. Statt die Stilbeispiele bei Afrahat unter dem Gesichtspunkt der bona pars und der mala pars aufzureihen, ist es lohnender und dem Zweck unserer Aufgabe angemessener, sie nach den Modifizierungen in der Form zu klassifizieren.

¹ Auch Josephus neigt zu unserem Stilmittel hin, da er in B VII 451ff. den Tod des Judenverfolgers Catullus beschreibt.

² Vgl. das historisch gewendete Referat über dasselbe Ereignis bei Jos. A XIX 8, 2.

³ M. Zipser, Josephus Flavius Werk „Über das hohe Alter des jüdischen Volkes“, Wien 1871.

a)

Die erdrückende Mehrzahl unserer Stilproben ist formiert nach der Gestalt: Ihm widerfuhr das und das, weil er das und das getan hat. Ab und zu wird der meistens mit $\text{א} \text{ } \underline{\text{א}}$ „darum daß“, „weil“ und „deshalb weil“ eingeleitete adverbiale Nebensatz auch vorausgenommen. Diese Umkehr der hier sonst üblichen Satzfolge tritt z. B. auch in Matth. 5, 3ff. ein, und zwar zufolge der rhetorischen Exklamation. „Heil den Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen“ steht für: „Sie werden Barmherzigkeit erlangen, weil sie selbst barmherzig waren.“ Eine Anomalie stellt auch III 51, 18 insofern dar, als der Nebensatz mit der Konjunktion $\text{א} \text{ } \underline{\text{א}}$ eingeleitet wird, die hier noch die ursprüngliche, vergleichende Funktion besitzt¹ und „wie“ bedeutet: „Und wie er gedachte zu tun, so wurde ihm selbst getan.“ Vgl. das Pendant dazu in Matth. 6, 12: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!“ Es findet in Afr. IV 72, 16 seinen Kommentar: „Erlasse du die 100 Denare nach deiner Armut! Und der Herr erläßt dir 10000 Talente nach seinem Reichtum.“ Den normalen Aspekt unserer Form bietet jedoch Luk. 7, 47: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“ Afrahat bietet folgende Beispiele von dieser Form:

XIV 255, 9ff.: „Er (Gott) beraubte sie (die Paradieseschlange) der Füße, weil sie mit ihnen gesündigt und gegen Adam gelaufen war. Und sie ißt Staub all ihre Tage bis in Ewigkeit, weil sie Eva durch die Speise verführt hatte.“ Die Relativpartikel א mit folgendem א im ersten Nebensatz steht natürlich für $\text{א} \text{ } \underline{\text{א}}$. Den zweiten Nebensatz zieht Bert mit Unrecht zum folgenden Hauptsatz; übrigens ein Zeichen, daß er das Stilmittel als solches nicht erkannt hat. Derselbe Strafvollzug an der Schlange wird auch noch in Afr. IX 182, 2ff. und bei Jos. A I 50 geschildert, aber ohne daß dabei der middā-Gedanke zum Ausdruck gebracht würde.

In V 95, 20ff. schildert Afrahat den Tod des großen Judenverfolgers Antiochus Epiphanes. Er bemerkt einleitend: „Es kam ein Gericht über Antiochus, ein Gericht vom Himmel, und er erkrankte an einer schweren und bösen Krankheit“²

¹ Vgl. Hartwig S. 36.

² Es handelt sich offenbar um die Krebskrankheit (כּוּלֵּדָּה), die von den Alten als gräßlichste Krankheit geschildert wird, bei der die Wunden „faul und stinkend werden“ (vgl. VII 137, 7f.).

und läßt sich dann von unserer Stilform leiten: „Würmer bildeten sich und kamen aus ihm heraus und fraßen sein Fleisch, weil er gequält hatte den Wurm Jakobs. Sein Fleisch stank zu seiner Lebzeit, weil er die Leichname der Kinder Jerusalems hatte unbestattet stinken lassen. Und er war unrein in seinen eigenen Augen, weil er das Heiligtum Gottes verunreinigt hatte. Und er betete und wurde nicht erhört, weil er das Seufzen der von ihm getöteten Gerechten nicht gehört hatte. Er schrieb einen Brief und sandte ihn an die Juden und nannte sie Freunde, aber Gott erbarmte sich nicht über ihn, und er starb in seiner Qual.“ In diesem letzten Gefüge ist der middā-Gedanke nach der Seite unserer Stilform aufgegeben und auch nach seinem Inhalt nur mühsam zu konstruieren.

Die Juden als Verfolger Christi schildert Afrahat in II 29, 1ff. mit einigen Abweichungen von unserer Normalform. Im ersten Gefüge z. B. mußte unser Autor im Interesse der Präzision des Gedankens die sonst übliche Kausalkonjunktion ⲁ ⲛⲓ mit der temporalen ⲁ ⲛⲓ ⲛⲓ ⲛⲓ „von der Zeit an, da“ vertauschen. „Von der Zeit an, da sie ihn fesselten, wurden ihre Festtage in Ketten gelegt. Weil sie den Unschuldigen richten wollten, hat er die Gerichtsbarkeit von ihnen genommen. Er brachte sich selbst als wahres Opfer dar, und damit hob er ihre Opfer auf. Er ließ bei ihnen aufhören Seher und Propheten, weil sie nicht hörten auf den großen Propheten.“ Im dritten Gefüge ist unsere Form aufgegeben und auch gedanklich die Schuld der Juden nicht herausgehoben.

Zum Zweck der moralischen Hebung seiner Glaubensgenossen hält Afrahat in XIV 248, 12ff. sich und ihnen die Sünden und ihre Strafen vor und gibt unserer Stilfigur die Einleitung: „Dasselbe, was wir verüben, widerfährt uns selbst“: „Weil wir nicht fleißig sind im Geben, fordert man von uns ungebührliche Abgaben. Weil wir einander hassen, gibt es sehr viele, die uns grundlos hassen. Weil wir verachten, werden wir selbst verachtet. Weil wir lügen, werden wir selbst belogen. Weil wir uns erhöhen, werden wir erniedrigt. Weil wir unterdrücken, werden wir unterdrückt. Weil wir mißhandeln, werden wir selber mißhandelt.“

Und schließlich noch ein Beispiel, in dem unsere Stilform in bonam partem gewendet ist und sich über „Elias, den hl. Propheten“ (vgl. XV 314, 9) ergeht. VI 112, 17ff.: „Weil des

Elias Herz war im Himmel, Vögel des Himmels brachten ihm Speise. Und weil er auf sich nahm die Ähnlichkeit der Engel des Himmels, diese Engel selbst ihm Brot und Wasser brachten. Und weil er richtete seine ganze Sorge auf den Himmel, wurde er entrückt auf einem feurigen Wagen in den Himmel.“ Die in den ersten beiden Gefügen im Syrischen zutage tretende Anadiplosis ist in der deutschen Übersetzung mit Absicht beibehalten.

β)

Eine zweite Formierung unseres Stilmittels ist die: Wer das und das getan hat, dem widerfährt das und das. Hierher muß bei richtiger Auslegung¹ Matth. 5, 22 gerechnet werden: „Wer seinem Bruder zürnt, wird dem Gerichte verfallen“ usf. Afrahat bietet zunächst einige sentenzenhaft allgemeine Beispiele dieser Art. VI 108, 12ff.: „Wer nachdenkt (ܠܝܢܝܐ) über das Gesetz des Herrn, durch Gedanken (ܠܠܝܢܝܐ) an diese Welt wird der nicht geplagt.“ VI 115, 1f.: „Diejenigen, welche keine Weiber (als Dienerinnen, vgl. VI 112, 6ff.) genommen haben, werden (einst) von den Engeln des Himmels bedient. Diejenigen, die die Heiligkeit bewahrt haben, im Heiligtum des Höchsten ruhen sie aus.“ Und in malam partem VI 108, 5f.: „Wer betrübt (ܠܝܢܝܐ) den Geist Christi, aus Betrübissen (ܠܠܝܢܝܐ) wird der sein Haupt nicht erheben.“ Mit konkretem Inhalt findet sich unsere Form in IX 183, 7f.: „Und Pharao, welcher das Volk der Hebräer haßte und bezüglich ihrer Kinder befahl, daß sie ins Wasser geworfen würden, wurde mit demselben Gerichte gerichtet, mit welchem er richtete und empfing die Vergeltung für seine Sünden.“ Vgl. Mechilta z. St. Ex. 14, 24: „Sie dachten meine Söhne im Wasser zu vernichten, aber auch ich strafe nur mit Wasser.“ Dieselbe Form weist auch Philo, Flacc. II 535, 26ff., wo er über das Ende des Judenverfolgers Flaccus redet: „Denjenigen, der die Elemente des Universums mit seiner Schlechtigkeit angefüllt hatte, erfüllte nun das Meer (bei der Überfahrt nach Rom) mit seinen Schrecknissen.“ Ebenso Weish. 11, 16f.: „Die Ägypter, die unvernünftiges Gewürm, erbärmliches Geschmeiß verehrten, erhielten zur Strafe eine Menge unvernünftiger Tiere von Gott gesandt, (damit sie wissen, daß man

¹ Sie muß in der Richtung liegen, wo sie K. Bornhäuser, Die Bergpredigt, Gütersloh 1923, S. 62ff., sucht und wohl auch findet.

mit dem gezüchtigt wird, womit man sich verfehlt).“ Zwei Hauptsätze formiert naturgemäß Philo, Flacc. II 542, 4ff. und 544, 24ff., in dem bereits erwähnten Monolog des zur Verbannung verurteilten Judenverfolgers Flaccus: „Ich habe den Juden die Habe geraubt; sie ist auch mir geraubt worden. Ich habe sie ehrlose Fremdlinge gescholten; ich bin selbst ein Fremdling und Verbannter geworden“ usf.

γ)

Unser Stilmittel erscheint bei Afrahat in einer dritten Form: Sie tun das und das, damit ihnen das und das widerfahre. Unser Autor formiert dieses Stilmittel in IX 179, 14ff.: „Und in ihr Herz schreiben sie (die Demütigen) das Gesetz ihres Herrn, damit sie geschrieben bleiben in jenem ewigen Buch (des Lebens). Sie löschen ihre Sünden aus allezeit, damit nicht ausgelöscht werden ihre Namen aus dem Buch des Lebens. Sie lieben die Anfechtungen der Zeit, damit sie fern bleiben der ewigen Qual. Ihrer Zunge lehren sie die Lieder Christi, damit sie ergötzt werden an dem Ort der lieblichen und süßen Lieder. Sie leiden Not, damit das Notwendige bei ihnen sei.“ Das letzte Gefüge ist auf einer Paronomasie aufgebaut.

δ)

Die Neigung zur Formierung unseres Stilmittels ist bei Afrahat so groß und eingefleischt, daß er es selbst mittels unvollkommener (assonantischer) Paronomasie zu bilden bestrebt ist. Hierfür stehen zwei Beispiele: XIV 268, 7: „Gold und Silber wird den Reichen zum Verhängnis (ܠܡܝܬܐ), durch das sie ums Leben kommen“ (ܠܡܝܬܐ) und XXIII 501, 10f.: „Und er (Jojakim) fiel hernach ab und brach das Gelübde (ܠܝܬܐ), und als er es gebrochen hatte (ܠܝܬܐ ܠܝܬܐ), wurde er getötet“ (ܠܡܝܬܐ). Vgl. diese Beispiele im Abschnitt über die Paronomasie!

c) Das Exemplum.

Das Exemplum (παράδειγμα), die Erwähnung eines wirklich geschehenen oder nur angenommenen Falles, belegt und illustriert eine Tatsache oder Behauptung als pars pro toto, als abgekürzte Induktion (vgl. Volkmann S. 185). Es ist bei Afrahat nicht so zahlreich wie das Zitat, aber doch noch außerordentlich

häufig anzutreffen. Naturgemäß berührt sich das Beispiel manchmal stark mit dem Vergleich, und sein Charakter als literarische Parallele kommt auch äußerlich hin und wieder auf ganz ähnliche Weise zum Vorschein wie bei Vergleich und Zitat, indem ihm etwa die Vergleichspartikeln **ܐܠܐ** (III 52, 14; XXIII 489, 13; 497, 1) und **ܕܠܐܝܢܐ** (I 21, 18) „wie z. B.“ vorgesetzt werden. Afrahat hat für das *παράδειγμα* zwei Wendungen zur Verfügung, in XXI 417, 5 „ein Beispiel sein“ (**ܕܠܐܝܢܐ**) und in II 43, 1 und XII 227, 11 „ein Beispiel und Vorbild geben“ (**ܕܠܐܝܢܐ ܕܡܡܠܟܐ ܕܐܠܐ** oder **ܕܡܡܠܟܐ**).

a) Das biblische Beispiel.

Wohl am häufigsten finden sich bei Afrahat Beispiele nach Art von Hebr. 11. Aus „dem, was geschrieben ist“ (**ܕܠܐܝܢܐ** vgl. VI 122, 6; XXII 430, 4), d. h. aus der hl. Geschichte werden Patriarchen, Propheten, Richter, Könige, Männer- und Frauengestalten aus allen biblischen Epochen und besonders auch die Gestalt Christi als Beispiele aufgeführt für die verschiedensten Tugenden und Laster: für die Demut (IX 177, 6ff.; 188, 11f.), für die Bußfertigkeit (VII 150, 9ff.), für Hochmut und Bescheidenheit (IX 181, 16ff.; 189, 11ff.), für die „böse Vergeltung“, die über den Haß kam (IX 182, 19ff.), dafür, „daß Hoffahrt und Übermut viele gestürzt hat“ (XIV 252, 15ff.), für die üblen Folgen der Streitsucht (XIV 255, 23ff.), dafür daß die Begierde viel Böses angerichtet hat in der Welt (XIV 289, 21ff.). In XIV 253, 21ff. und 277, 16ff. werden zuerst biblische Männer- und dann Frauengestalten als Beispiele aufgeführt. XXI 417, 4f. sagt: „Der greise und hochbetagte Eleasar war ein schönes Beispiel (**ܕܠܐܝܢܐ ܕܠܐܝܢܐ**) als vollkommener Zeuge.“ Einzelne dieser biblischen Gestalten erscheinen bei dieser Art von Induktion mit großer Regelmäßigkeit, andere seltener. Eine Ausnahme bildet auch das vereinzelte Beispiel. Fast immer erscheint es gehäuft in der Zahl von 2 (XVII 339, 12ff.), 12 (XXI 403, 13ff.) bis zu 32 (XIV 289, 21ff.). Die Form ist zumeist der gleichlaufende Aussagesatz. Abweichende Gestalt haben X 191, 12: „Seht, ihr Hirten, auf diesen Hirten (Jakob), wie er sorgte für seine Herde!“ und VII 150, 9f.: „Denk, mein Lieber, an den Sohn, der sein Vermögen durchgebracht hat!“ usf. Man beachte dieselbe Form in Luk. 17, 32: „Denkt an Lots Weib!“ Ferner XVIII 347, 11ff.,

wo fünf Beispiele die Form von rhetorischen Fragen haben: „Was nützte (z. B.) der Segen Gottes den zehn Geschlechtern, die vor der Sintflut lebten?“ usf. und endlich XVIII 351, 7ff. mit drei Beispielen in Form der Exklamation: „O daß doch (z. B.) Simri nicht geboren wäre wegen seiner Hurerei!“ usf.

Aber auch Züge aus der hl. Geschichte finden bei Afrahat als Beispiele Verwendung. Die Form ihrer Einführung ist fast überall die gleiche. Z. B. „Der Name der Kinder Israel sollte (von Haman) ausgelöscht werden, wie (z. B.) das Andenken Amaleks vertilgt wurde unter dem Himmel.“ Oder XXIII 489, 13ff.: „Höre unser Gebet wie (z. B.) das deines Freundes Moses, und den Feinden werde vergolten wie dem Bedrucker Pharao! Merk auf unser Flehen, wie du Josua erhört hast und wie Amalek vernichtet und sein Andenken vertilgt wurde!“ Oder endlich I 21, 17f.: „Der Herr spricht zu ihnen: Zweifelt nicht, auf daß ihr nicht versinket in der Welt, so wie (z. B.) Simon, da er zweifelte und anfang zu sinken im Meer.“ Es ist die Form von Matth. 24, 37: „Wie in den Tagen Noahs, so wird es bei der Wiederkunft des Menschensohnes sein“ (ὥσπερ—οὕτως). Eine losere Form bietet XIV 282, 7f.: „Wenn einer sagt, daß die Meereswellen durch ihre Natur gefesselt seien, der lasse sich nur belehren aus dem, was (z. B.) in den Tagen des Noah geschehen ist“ usf.

β) Das profane Beispiel.

Bei der Wahl seiner Beispiele greift Afrahat gelegentlich auch über den Rahmen der Bibel hinaus und exemplifiziert aus der sichtbaren Natur und dem Menschenleben (כדאשר ראינו בבריאת, vgl. VI 121, 3). Diese Art Exemplifikation scheint auch bei den Rabbinen nicht unbeliebt gewesen zu sein. So nimmt z. B. Afrahat seine volkstümlichen Beispiele her von der Sonne und vom Sonnenstrahl, von den zahllosen Sternen am Himmel, vom Wasser des Meeres und vom Wasser in der Schale, vom Feuer und von Lichtern, vom Sand der großen Wüste und von Sandhaufen, „weil das zur Belehrung (כדי) dient“ (V 101, 9ff.; VI 121, 3ff.; XXIII 496, 21ff.). Im Anschluß an I. Kor. 15, 36—38 sagt er VIII 155, 14ff. in zusammenfassender Feststellung: „Niemals säst du Weizen und erntest Gerste; und niemals pflanzest du einen Weinstock und er trägt Feigen, sondern alles geht nach seiner Natur.“ Hierher gehört auch das Exempel in XIV 304, 12ff.: „Niemand sieht sich selbst, wenn es mit ihm

schlimm steht, wie er (z. B.) auch sein eigenes Gesicht nicht sehen kann.“

Bei den profanen Beispielen, die Afrahat aus dem Leben der Menschen schöpft, braucht er zur Einführung nicht selten das Wort **وَيَلْقَى** „es trifft sich“, was unserem „z. B.“ irgendwie entsprechen mag (z. B. IV 68, 12 und 13; 74, 8; XIV 296, 22; XXI 394, 6). Für die Richtigkeit der geistigen Auslegung der Stelle Matth. 6, 6 vom Beten in verschlossener Kammer bringt Afrahat in IV 68, 11f. zwei solcher Beispiele: „Wenn du z. B. auf dem Felde bist und hast weder Gemach noch Türe, wie willst du da im Verborgenen beten? Oder wenn du z. B. auf einem Berggipfel bist, willst du da nicht beten?“ Ähnlich ist die Fassung des Beispiels in VIII 154, 4ff.; vgl. auch dasjenige in VIII 158, 15ff! Für die Behauptung, der Begierde genüge die ganze Welt nicht, führt Afrahat in XIV 267, 15ff. profane Beispiele auf, die sich mit Ausführungen z. B. bei Philo decken und also offenbar sich auf rhetorischen Gemeinplätzen der Antike bewegen: Länderbesitzende, machtvolle Könige sammeln trotz ihres Besitzes in ihrer Habsucht Heere, führen Krieg, zerstören Städte, plündern Länder, nehmen sie ein und legen sie zu ihrem Besitz. Aber all das genügt ihnen nicht. — Man arbeitet und müht sich und übt sich im Krieg und raubt Städte aus und hält Jagden (**يُصَادُّ**)¹ ab. Aber das genügt der Begierde nicht. — Man steigt in die Höhe und steigt in die Tiefe vor lauter Begierde. Aber sie wird nicht satt. Endlich folgen Beispiele unersättlicher Habgier bei den Reichen der Zeit. In XXIII 505, 9ff. bringt Afrahat eine Anzahl Beispiele für die Tatsache der Eitelkeit und Vergänglichkeit der Welt und des menschlichen Lebens, offenbar ein Gemeinplatz der antiken, besonders religiösen Rhetorik (vgl. Philo, Deus immut. I 298, 18ff. und Jos. B II 358ff.). Z. B. 505, 18ff.: „Die da bauen und pflanzen, mögen sich nicht so sehr darüber freuen, denn ihre Feinde rauben ihren Reichtum, und sie sehen sie, und ihre Seele grämt sich angesichts ihrer Arbeit, welche nun anderen zugute kommt.“ Ein Beispiel aus dem wirklichen Leben gegriffen, so wie es Afrahat umgibt, der beduinische Raubzug (**غَزْوٌ**) auf den Saaten- und Viehbesitz der sesshaften Fellachen. Nach Tabari S. 53f. wurden den Ackerbau treibenden Bewohnern

¹ Vgl. die Jagdschilderungen bei Tabari (Nöldeke S. 89f. und 106f.).

Irans tatsächlich etwa „das Vieh, das Getreide und die sonstigen Lebensmittel gewaltsam weggenommen und arger Unfug getrieben im Lande“. S. 150 redet der Schriftsteller offen von „den arabischen Räubern, die man nur mit Geld und Truppen im Zügel halten könne“. Und zusammenfassend sagt Nöldeke, Tabari S. 455; „Eine der höchsten Aufgaben eines iranischen Fürsten war, die Bauern vor Beraubung durch Fremde zu schützen.“ Auch Afr. VII 144, 20 f. redet, vielleicht unabhängig von Luk. 10, 30, von „dem von Räubern ausgezogenen Mann“. Wir ziehen noch das Beispiel an in 506, 11 ff.: „Und die Weiber, die nach Schmuck laufen und hoffen, sich an ihren Kleidern erfreuen zu können: es dauert kurze Zeit, so werden diese zerrissen über den Verstorbenen.“ Bei diesem ebenfalls dem täglichen Leben entnommenen Beispiel ist daran zu erinnern, wie z. B. Herodes der Gr. die kostbaren Kleider und Schmucksachen seiner eben hingerichteten Gemahlin Mariamme an die anderen, jüngeren Frauen seines Harems geschenkweise verteilt, die nun tatsächlich Gelegenheit hätten, sie in Trauer über Mariammes Leiche zu zerreißen (vgl. Jos. B I 480; A XVI 204).

Drei *παράδειγματα* faßt Afrahat in die für eine gewisse Art von Beispielen typische Form der Erzählung (vgl. das Beispiel vom guten Samaritaner)¹. Als Beleg für die Tatsache, wie zu Beginn der Schapurschen Christenverfolgung die Juden begannen über die Christen herzufallen, erzählt Afrahat in XXI 394, 6 ff., wie ihn da jüngst ein jüdischer Rabbi höhnte wegen der Verfolgung, indem er ihm zum Spott eine Stelle aus dem N.T. entgegenhielt. Zur Illustration, wie viele Brüder durch die von den Christen selbst gegebenen Ärgernisse wankend gemacht werden, erzählt er in XIV 296, 21 ff. folgenden Fall: „Begegnet da ein Bruder seinem Freund, neigt aber sein Angesicht und verweigert den Gruß. Wenn ihm aber z. B. ein sündhafter Heide begegnet, wird dieser zuerst beehrt mit seinem Gruß.“ „O Blindheit, ruft Afrahat aus, wie wollen wir uns da rechtfertigen? Denn wenn ein sündhafter Mann, ein Schurke und Reicher uns begegnet, dann bezeugen wir ihm unsere Verehrung und grüßen ihn mit seinem Gruß², aber den Gruß der Brüder und Freunde

¹ Das N.T. kennt für Beispiel und Parabel nur die Bezeichnung *παράβολή*.

² Kulturhistorisch zu beachten ist die Gegenüberstellung von „seinem (des Heiden) Gruß“ (*mal*) und „dem Gruß der Brüder“

hält der Böse in seinem Neid von uns fern.“ Zur Beleuchtung der christlichen Forderung, daß Nächstenliebe über die fromme Übung geht, erzählt unser Autor in IV 74, 8ff. folgendes Doppelbeispiel: „Wenn es sich trifft, daß du einen weiten Weg gehst, und es befällt dich Durst in der Hitze, und du kommst zu einem der Brüder und sprichst zu ihm: Erquicke mich in der Qual des Durstes, und er spricht zu dir: Die Zeit des Gebetes ist da, ich will beten, und alsdann will ich zu dir kommen, und bis er gebetet hat und zu dir kommt, stirbst du vor Durst — welches scheint dir besser, daß er hingeht und betet oder daß er dich in der Qual erquickt?“ „Und wenn du auf der Straße wanderst zur Winterzeit, und es kommt über dich Regen und Schnee, und du wirst von der Kälte mitgenommen, und du kommst wieder zur Zeit des Gebetes zu deinem Freunde, und er gibt dir dieselbe Antwort, und du stirbst vor Kälte, was wird er für einen Nutzen haben von seinem Gebet, er, der den Gepeinigten nicht erquickt hat?“ Auch bei der verwandten Stilerscheinung der Parabel ist die eindrucksvolle rhetorische Frage am Schluß nicht unbeliebt (z. B. Luk. 16, 36). Der literarische Wert unseres Doppelparadigmas wird etwas herabgemindert durch seine nach Form und Inhalt auffallende Verwandtschaft mit dem Beispiel in Jak. 2, 15ff.: „Da ist ein Bruder oder eine Schwester“ usf.

d) Die Sentenz.

Die Sentenz oder das Sprichwort (*γνώμη*) vertritt das totum pro parte, weil es eine ganze Reihe von Fällen gleichzeitig beleuchten will. Die Orientalen zeigten von jeher eine ausgesprochene Vorliebe für den knappen, abgerundeten und ziel-sicheren Spruch, der aus dem Mund des Volkes oder aus der reichen Erfahrung weiser Männer hervorgegangen, zum Allgemeinbesitz geworden war. Bei den klassischen Rednern ist die Sentenz eine Seltenheit. Aber nach Ciceros Tod nahm sie bei den Römern einen mächtigen Aufschwung, so daß manche zu Quintilians Zeiten die Sentenzen, wo nicht für den einzigen, so doch für den Hauptschmuck der Rede hielten. Andere verwerfen

(*علم رقيق*). Sie setzt allem Anschein nach Verhältnisse der Umgangsformen voraus ähnlich den heutigen: Der Nichtmuslim wird begrüßt mit *nehārak sa'id*, der Glaubensbruder mit *salām 'alék*. Juden Palästinas grüßen unter sich mit *schālōm*, Christen in den Euphratländern mit *schlāmā*.

sie ganz. Quintilian selbst verteidigt den Mittelweg (vgl. Volkmann S. 388). Für die *lumina orationis*, wie die Sentenzen genannt worden sind, zeigt auch Afrahat eine ausgesprochene Vorliebe. Ja die abgerundete, sentenziöse Sprechweise ist geradezu ein hervorstechendes Merkmal vieler Partien von Afrahats Abhandlungen. Aber das Stilmittel erleidet in den Händen unseres Autors große Einbuße. Ohne daß nämlich jene Partien von Afrahats Abhandlungen irgendwie den Anspruch auf Spruchsammlungen erheben, tritt die Sentenz in ihnen meist in so großer Häufung auf, daß sie der Kraft, die ihr bei der Singularität ihrer Anwendung sonst innezuwohnen pflegt, zu einem großen Teil verlustig geht. Sodann ist bekannt, daß Afrahat im großen und ganzen nur darauf ausgeht, das biblische Lehr- und Anschauungsgut in seiner großen Breite und Vielgestaltigkeit in die knappe Form der Sentenz zu zwingen. Damit geht aber den Afrahatschen Sentenzen in ihrer weitaus überwiegenden Zahl auch das zweite notwendige Erfordernis verloren: Frische und Originalität. Es bleiben uns hier nur zu erheben und zu behandeln übrig jene Sentenzen, die zwar aus der Bibel hergeleitet sind, aber doch in diesem oder jenem originellen Zug über das Sprachgut der hl. Schriften hinausreichen, und jene Sentenzen, die als durchaus originell anzusprechen sind. Beide Klassen weisen im Vergleich zu der großen Masse sentenziöser Aussprüche nur wenig Exemplare auf.

Ihren Charakter als literarische Parallele kennzeichnet schon derselbe syrische Name ܐܪܗܬܐ, mit dem auch das Gleichnis bezeichnet wird (vgl. Pesch. Luk. 4, 23 und II. Petr. 2, 22). Zumeist ist der bildhafte Inhalt der Sentenz auch aus einer ganz anderen Sphäre hergeholt als der, welcher alle die verschiedenen Fälle angehören, die sie beleuchten soll.

a) An die Bibel angelehnte Sentenzen.

Afrahat versteht es, mit so großem Geschick das biblische Element in seine Sentenzen zu verweben, daß man bei einer größeren Zahl von ihnen auf den ersten Blick glauben möchte, sie beruhten wirklich auf persönlichem Augenschein oder Erlebnis des Autors. Z. B. VI 106, 20ff.: „Wer ins Stadion treten will zum Wettkampf, der lerne (zuerst kämpfen) gegen den Feind! Wer sich in der Athletenkunst auszeichnen will, der bewahre

seine Seele vor der Welt! Wer den Kranz (كُلْبَلْ nicht ‚Krone‘, so Bert) empfangen will, der laufe sieghaft im Wettkampf!“ Trotzdem diese drei gleichgeformten Sentenzen einige Kenntnis der antiken Sportveranstaltungen aus eigener Erfahrung vor-täuschen, sind sie doch offenbar bloß auf I. Kor. 9, 24ff. auf-gebaut.

Aber nicht mehr ganz auf die Bibel gründen lassen sich folgende Sprichwörter, auch wenn sie stark an die eben zitierten erinnern: XIV 259, 19f.: „Der berühmte Athlet soll im Stadion kämpfen, damit er nicht seinen Kranz verliere und zum Spott seiner Genossen werde!“ Daß der beim Wettspiel unterliegende Kämpfer das Gelächter seiner Genossen und Zuschauer erregt, hat Afrahat nicht in der Bibel gelesen. Das ist ein Zug, der entweder auf Autopsie beruht oder aus anderweitiger Lektüre stammt. Philo, der solche Wettkämpfe mit Vorliebe zum Zweck der Veranschaulichung seiner Ideen heranzieht, macht in praem. et poen. II 409, 15ff. eine ganz ähnliche Bemerkung: „Wer im Gymnasium schon zu Boden sinkt, bevor nur die Gewalt stärker über ihn gekommen ist, der findet bei den Zuschauern Spott und Gelächter.“

XIV 259, 18f.: „Der weise Wagenlenker halte sein Pferdegespann fest (in den Händen), damit er nicht herabfalle und verspottet werde!“ Diese Sentenz mag durch Jak. 3, 3 veranlaßt sein, macht im übrigen aber den Eindruck großer Originalität. Schon der Ausdruck كَلَام = ἡνίοχος stammt nicht aus der Bibel. In den miracula Anastasii (Acta Sanct. 22. Jan. p. 437) sind die aurigae für die Regierungszeit des Königs Schērōē (627—628) ausdrücklich bezeugt. Dann haben die Wagenrennen in Persien auch schon zur Zeit Scharpurs II. bestanden. Philo gibt davon in agricult. I 314, 33ff. eine Schilderung, die sich mit unserem Sprichwort enge berührt: „Wenn du aber die Wagenlenkerkunst gelernt, Übung und Vertrautheit in ihr erlangt hast und bereits die Pferde bändigen zu können glaubst, so steige auf und halte die Zügel fest. Dann wirst du, wenn sie sich bäumen, nicht zu Boden fallen und dir nebst dem Gelächter schadenfroher Zuschauer schwere Wunden zuziehen.“

XIV 259, 17f.: „Der wachsame Steuermann soll sein Steuerruder¹ recht behüten, damit das Schiff nicht versinke und er seinen Gewinn verliere!“ Auch dieses Sprichwort wird durch Jak. 3, 4 veranlaßt worden sein. Allein es nimmt deutlich auf das Risiko der damaligen Handels-schiffahrt Bezug und greift damit merklich über biblische Ansätze dieser Art hinaus.

XIV 259, 13f.: „Ein tüchtiger Landmann sammelt seine Frucht im Sommer, damit kein Mangel entsteht im Winter.“ Diese Sentenz klingt an Jak. 5, 7 an, bewahrt aber trotzdem ein schönes Stück Originalität.

VI 107, 8: „Wer da wünscht, von den Wolken hinweggerafft zu werden, der schaffe sich keine Prunkwagen an!“ Dieses Sprichwort möchte die Christen warnen vor dem Hang nach einem üppigen Leben. Der erste Teil stammt offenbar aus I Thess. 4, 17. Originell ist aber der zweite. Bert übersetzt das **ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ** mit „geschmückte Pferde“. Es ist uns ja wohl überliefert², daß z. B. Nero den Maultieren seiner 1000 Reisekarossen silberne Hufeisen beilegen ließ. Aber es handelt sich hier dennoch nicht um „geschmückte Pferde“, sondern um „geschmückte Wagen“, um „Prunkwagen“³. Schon in der Achämenidenzeit fuhren die Frauen des Königs im Wagen⁴. Auch von König Kawādh I. (488—496) sagt Tabari S. 137f.: „Er ließ seinen Sohn (Anoscharwan) und seine Mutter auf einen Wagen schaffen, wie sie königlichen Frauen zu Diensten stehen.“ Von einem der Zeit Afrahats noch näher gelegenen Reiseluxus im Nachbarreich redet Julian⁵, nach dem in dem Reisezug der Braut des Kaisers Constantius, Eusebia, (353) sich befanden

1 **ܠܥܠܡܐ** ist umstritten. Aber es ist weder griech. *σχεδία* „Schiff“ (Bert), weil *χ* im Syrischen durch **ܐ** und nicht durch **ܕ** wiedergegeben wird, noch verschrieben aus **ܠܥܠܡܐ** „Mastbaum, Segelstange“ (Brockelmann, Lex. Lyr. ad verb.), weil der Steuermann nicht auf den Mastbaum, wohl aber auf das Steuerruder acht zu geben hat. Philo sagt in Opif. mundi I 10, 20, das Steuerruder gehöre zum Steuermann wie die Zügel zum Wagenlenker. Es wird also ein Wort für Steuerruder sein.

2 Plin. n. h. XI 238 (Friedländer, Sittengesch. Roms I 341).

3 Vgl. auch bh. **כֶּלֶב** Ps. 104, 3 = „Wagen“.

4 Vgl. Plutarch, Artax. 27 (Nöldeke, Tabari S. 138, Anm. 1).

5 Vgl. Julian, Or. 3, S. 110. D (Friedl. I 342).

„Wagen aller Art, die aus Gold, Silber, Messing aufs allerkunstvollste gearbeitet waren“.

β) Originelle Sentenzen.

Auf die Unversöhnlichkeit gewisser Gegensätze oder die unveränderliche Stabilität eines einmal so beschaffenen Dinges oder Charakters werfen ein helles Licht drei synonyme Sentenzen in V 97, 3ff.: „Dornen können nicht weich werden. Auch verwandelt sich Essig nicht in Wein. Auch verwandelt sich Bitteres nicht in Süßes.“ Eine gewisse Verwandtschaft hiermit hat die Sentenz in III 45, 21f.: „Es ziemt sich einem Menschen nicht, Honig und Wermut zu mischen.“ Das Sprichwort erinnert stark an die rabbinische Ansetzung von der Unvereinbarkeit entgegengesetzter Naturdinge wie Wolle und Linnen in demselben Kleid (Jos. A IV 8, 11), Weizen- und Gerstensaar auf demselben Feld (Philo, Just. II 370, 35ff. und Jos. A IV 8, 20, vgl. Dt. 22, 9ff.), Begattung und selbst Anpflanzen des Bodens durch verschiedenartige Tiere, „denn, sagt Jos. A IV 8, 20, die Natur freut sich nicht über die Vereinigung ungleichartiger Dinge“. Afrahat beleuchtet mit seiner Sentenz nachdrücklich ein gewisses moralisches Verhalten seiner Glaubensgenossen, wie z. B. daß Fasten und Lästerung nicht wohl zusammen bestehen können. Vgl. III 46, 2f.: „Bei derselben Tür deines Hauses (Mund) darf nicht der König einziehen (Leib und Blut Christi) und Schmutz und Unrat ausgehen“ (Lästerung und Verleumdung). Oder VI 105, 2: „Wir wollen nicht aus demselben Munde, mit dem wir zu Gott beten, Flüche gehen lassen.“

Eine weitere Sentenz bringt VII 135, 3f.: „Für alle Leiden gibt es Arzneien, und alle sind heilbar, wenn nur ein weiser Arzt sie findet.“ Dieser Sentenz liegt offenbar eine persönliche und selbständige Beobachtung zugrunde, wenn man nicht annehmen will, unser Autor habe hier Literatur beraten, die im Altertum ja vom Ärztethema voll ist. In Persien wurde den indischen Ärzten hohe Anerkennung gezollt, aber auch an die griechischen und ägyptischen reichten die persischen Ärzte nicht heran. Tabari sagt S. 67f.: „Aus Indien ließ Schapur II. einen Arzt kommen, den er in Karch bei Schusch ansiedelte. Nach dessen Tod erbten die Susier seine Kunst, und deshalb sind die Bewohner jener Gegend die arzneikundig-

sten aller Perser.“ Der Arzt erscheint in unserem Sprichwort, wie übrigens in der ganzen antiken Welt, auch in der Rolle des Apothekers. Der Heilerfolg liegt beim Arzt des Altertums nicht allein in der sorgfältigen und richtigen Behandlung des Kranken, sondern auch in der Auffindung und zweckmäßigen Mischung der Medikamente. Philo, Fragm. II 647 sagt: „Rosen, Krokus und die verschiedenen anderen Blumen sind für die Gesundheit geschaffen. Unermeßlich zahlreich sind ihre Kräfte. Sie nützen ja wohl durch ihren Wohlgeruch, aber viel mehr noch als pharmazeutische Präparate (*συνθέσεις τῶν φαρμάκων*). Denn einige offenbaren gemischt ihre Kräfte in ganz ausgezeichnete Weise.“ Nach Galen XIV 25 (Friedl. I 202) kamen im Sommer aus Sizilien, Afrika und besonders Kreta geflochtene Körbe mit einer Fülle von Heilkräutern und Medizinalstoffen gefüllt in Rom an, teils für die kaiserlichen Apotheken, teils zum Verkauf in der Stadt. Galen erzählt auch von kaiserlichen Sklaven, die Nattern fangen mußten, deren man sich zur Bereitung gewisser Medikamente bediente. In XIV 259, 9f. sagt Afrahat: „Heil dem weisen Arzt, der sich Medikamente (*Էմբիւն*) verschafft und sich abmüht um die Kranken!“

Ferner IX 181, 1f.: „Die Insignien der Königswürde stehen dem Könige wohl an, aber nicht dem Geringen. Das Wort „die Insignien“ wird emphatisch durch zwei Synonyme hervorgehoben: *Թագաւոր Կայ*. Als Insignien des persischen Großkönigs können gelten: Der Thron (Tabari S. 276; Esth. 14, 6), der Ornat (Tab. S. 95; Esth. 14, 6), das Szepter (Esth. 14, 12; Philo, just II 363, 33ff.), der Siegelring (Jos. A XX 32; vgl. B I 669), die Sampsera, das königliche Schwert voll Perlen und Juwelen (Tab. S. 104; Jos. A XX 32), der dschurz, mand. guzra, die Keule (vgl. Nöldeke, Tabari S. 96, Anm. 4) und endlich die Krone, die ein so selbstverständliches und notwendiges Abzeichen des Königs ist, daß z. B. bei Afrahat XIV 275, 6 die Könige „Kronenträger“ (*Կայ Թագ*) genannt werden und daß nach der Legende des armenischen Geschichtsschreibers Schapuh († 818) die Krone, die unser König Schapur trägt, vom König der Ammoniter (II. Sam. 12, 30) über David, Salomo, die Könige von Juda, Nebukadnezar, Cyrus, Alexander, Darius, Antiochus, Arsaces, die Parther und ersten Sasaniden zu ihm gekommen ist¹. Unser Sprichwort will besagen, die

¹ Vgl. Ferdinand Justi, Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius, Berlin 1873, S. 11.

Königswürde mit den ihr entsprechenden Insignien paßt für den König von hoher Abstammung aber nicht für den Mann aus dem Volke, den *ιδιώτης*. Nach Jos. A XVII 231f. hielt man sich z. B. sehr darüber auf, daß Archelaus noch als Privatmann (*ιδιώτης*) sich bereits als König (*βασιλεύς*) geriert, indem er sich auf den königlichen Thron setzt (*ἐπὶ θρόνον βασιλείου*), um Recht zu sprechen und dem Begehren des Volkes Erfüllung in Aussicht zu stellen, gerade so wie ein König tut. Unsere Sentenz mag dem lateinischen: „*Quod licet Jovi non licet bovi*“ entsprechen und unserem „Schuster bleib bei deinen Leisten!“ Der zugrunde liegenden allgemein menschlichen Erwägung gibt Horaz, Ep. I 7, 15, in folgendem Verse Ausdruck: *Metiri se quemque suo modulo ac pede verum est*.

XIV 267, 15: „Der Habsucht genügt die ganze Welt nicht.“ Von dieser Sentenz gibt Afrahat in XIV 267, 21ff. selbst eine treffende Erklärung: „Wenn der Reichtum wächst, sagt er, nimmt die Habsucht zu, und wenn der Besitz im Übermaß da ist, trauert das übermütige Auge.“ Philo, Confus. I 418, 49f., stellt die unersättliche Geldgier seiner Zeit einer Psychose gleich und nennt sie treffend *Argyrismus*.

Ein hübsches Sprichwort bringt X 205, 23: „Wer da am Bauen ist, darf nicht streiten.“ Es geht auf den Aufbau und die Auswirkung geistiger und vorab religiöser Besitztümer. Spielt unsere Sentenz nicht auf Gen. 11, 7f. an, so mag diese Stelle wenigstens als Illustration dienen.

VII 145, 20ff.: „Wer die Leidenschaft seiner Jugend gezähmt hat, freut sich, daß er alt an Tagen wird.“ Das ist ein in Erziehung und Medizin wohl oft und verschieden variiertes Axiom. Z. B. Philo, Caj. II 548, 11ff.: „Der Lohn der Enthaltbarkeit ist Gesundheit und Kraft, der der Unmäßigkeit Schwäche und Todeskrankheit.“ Sir. 37, 34: „An Unmäßigkeit sind viele gestorben; wer sich in acht nimmt, wird das Leben verlängern.“ Herodes d. Gr. sagt von sich nach Jos. B I 462: „Von Ausschweifung und Üppigkeit, womit junge Leute ihre Gesundheit ruinieren und verkürzen, halte er sich nach Kräften fern“ (vgl. II. Tim. 2, 22). Vgl. dieselbe medizinisch-pädagogische Erwägung bei Philo, Caj. II 548, 1ff., ebriet. I 389, 41ff. und resip. I 392, 9f.

Eine Häufung synonymen Sentenzen in VII 144, 21ff. geht auf den Menschen, der ob seiner Sünden und Fehlritte große

Einbuße erleidet und nur mit Mühe den früheren guten Zustand wieder erringt: VII 144, 21f.: „Was du hast, verliere nicht, damit du dich nicht abmühen mußt, es wieder zu suchen“; 145, 13f.: „Wenn jemand seinen Fruchtbaum abschneidet, dauert es lange Zeit, bis er wieder ausschlägt und Früchte bringt“; 145, 16f.: „Und wer seinen Weinberg zur Zeit der Blüte liest, wird des Genusses der Trauben beraubt.“ Zwei weitere, ebenfalls gleichformierte Sentenzen sind assoziativ ausgelöst worden durch die vorausgehende vom „geflickten Kleid“ (vgl. Matth. 9, 16), aber ebenfalls von durchaus originellem Wert, falls in der ersten Ez. 22, 30 nicht doch eine gewisse Rolle spielt: VII 145, 9f.: „Wessen Zaun zerbrochen ist, der stellt ihn nur mit Mühe wieder her; und wenn er ihn auch hergestellt hat, so wird man doch von einem Risse reden“ und 145, 14ff.: „Und wer seine Wasserleitung zerbrochen hat, arbeitet und müht sich ab, bis er sie wieder verschlossen hat; und wenn er sie auch verschlossen hat, befürchtet er doch, die Wasser möchten wieder zunehmen und sie sprengen.“ Um noch als Sentenzen wirksam zu sein, sind beide Figuren etwas zu lang gediehen. Wie sehr die zweite nach der Wirklichkeit orientiert ist, beweist der Umstand, daß Tabari dreimal (S. 121, 164 und 243) von diesen Wasserröhren (qinī, pers. kahrēz, kārēz) redet, die außer den Kanälen Wasser auf die Felder des von der Sonne ausgedörrten Landes führten. Man hat wohl an Röhren aus gebranntem Lehm zu denken nach Art des Leitungsbrunnens (bīr el-qanā), der heute von ertās gegen Bethlehem läuft.

Schließlich ist bei Afrahat noch eine kleinere Gruppe von originellen Sentenzen namhaft zu machen, die im Gewande scheinbarer Selbstverständlichkeit eine bedeutungsvolle Bestätigung und Beleuchtung gewisser Verhältnisse und Tatsachen darstellen. Z. B. IX 181, 7f.: „Wer nimmt, was nicht sein ist, den hält man für einen Übeltäter und Betrüger“; XXIII 507, 4: „Wer besitzt und zurückbehält, ist ein Räuber“; XXIII 460, 7f.: „Ein Testament ist nicht gültig, es sei denn, der Testator sei gestorben.“ Vgl. eine Sentenz gleicher Ordnung bei Joh. 4, 29: „Wer die Braut besitzt, das ist der Bräutigam.“

e) Das Stilmittel der „kosmischen Gegensätze“.

Das an dieser Stelle wohl zum erstenmal behandelte Stilmittel der „kosmischen Gegensätze“ kann insofern als literarische Parallele angesprochen werden, als es seinem Wesen nach nichts anderes ist als ein verdeutlichendes Beweistum. Antithesen, also rhetorische Gegensätze, haben mehr und mehr ideologisches Gepräge. Interessant ist es aber zu sehen, was für einen stilistischen Gebrauch Afrahat von „der Lehre der Gegensätze“ macht, die kosmischer oder metaphysischer Natur sind und im Sinne dieser Lehre sich durch alle sichtbare und unsichtbare Realität in der Schöpfung ziehen. Die Lehre von diesen Gegensätzen hat die rabbinische Theologie wohl durch Vermittlung der Halbgriechen aus der heraklitischen Philosophie herüberbekommen. Philo, Haeres I 503, 2ff. behauptet zwar: „Das ist nicht, wie die Griechen behaupten, ihr großer und berühmter Heraklit, der dies als Grundbegriff seiner Philosophie aufgestellt hat und sich dessen rühmt als einer neuen Entdeckung. Nein, das ist eine alte Entdeckung Mosis, nämlich der Nachweis, daß Entgegengesetztes den Sinn von Teilen ein und desselben Ganzen hat.“ Wie dem auch sei; sicher ist, daß Afrahat die *τῶν ἐναντίων ἐπιστήμη*, wie Philo sie nennt, aus der Hand der rabbinischen Wissenschaft empfangen hat. Offenbar in ihrem Sinne sagt er nämlich in XIV 303, 16ff.: „Meine Brüder, in der Welt fehlt nichts, und sie ist voll aller Arten. Und allenthalben steht ein Ding wider das andere (כֹּחַ וְכֹחַ¹ וְכֹחַ), und es ist in der Welt keine Vollkommenheit.“ Solcher Gegensätze zählt Afrahat an der genannten Stelle auf: „Gut und Böses, Reich und Arm, Süß und Bitter, Hell und Dunkel.“ Diese Liste wird in XIV 275, 3ff. fortgesetzt: „Licht und Finsternis, Geschmacklos und Salzig, alter Sauerteig und neuer Sauerteig, Feuer und Wasser, Kinder des Friedens und Kinder des Aufruhrs, Gläubige und Spötter, gekrönte Häupter und Gefesselte, Kinder der Rechten und Kinder der Linken, Kinder des Reiches und Kinder der Hölle“ usf. Und IX 182, 1ff. sagt er: „Das Böse ist entgegengesetzt dem Guten, die Finsternis

¹ כֹּחַ, das Handschrift A bietet und von Wright nicht in den Text aufgenommen worden ist, ist dem כֹּחַ der Handschrift B vorzuziehen. Denn auch in XVIII 353, 8 steht es in ähnlichem Zusammenhang. כֹּחַ ist wohl nur exegetische Glosse zu כֹּחַ.

dem Licht, die Feindschaft der Gerechtigkeit, Haß der Demut, Streit dem Schweigen“ usf. Philo führt bei Gelegenheit (haeres. I 491, 19ff.) probeweise 38 solcher Gegensatzpaare auf. Schon Moses lehre, sagt er da, daß Gott durch sein Schöpferwort „Körperliches und Geistiges“ (*σώματα καὶ πράγματα*) scheide und schneide, bis es beim Unteilbaren und Untrennbaren ankommt. Wenn nun Afrahat diese Lehre als solche auch unzweifelhaft kennt, ihren Sinn und Zusammenhang erfaßt er offensichtlich nicht, nach dem das Entgegengesetzte, das infolge ständiger Scheidung und Trennung durch den göttlichen *λόγος* entstanden ist, die Bedeutung „von Teilen ein und desselben Ganzen hat.“ In VI 131, 12ff. kommt nämlich Afrahat auch auf die paulinische Beweisführung für die Totenauf resurrection in I. Kor. 15, 39ff. zu sprechen, die auf dieser philosophischen Voraussetzung aufbaut und also argumentiert: „Wenn es einen sterblichen Leib gibt, muß es auch einen unsterblichen geben, denn die Schwachheit kommt in der Kraft zur Vollkommenheit“ (vgl. II. Kor. 12, 9f.). Afrahat hingegen versteht unter dem „sinnlichen, sterblichen, verweslichen Leib“ den „Adam, der von der Erde stammt“ (den Menschen) und unter dem „unsterblichen, geistigen und unverweslichen Leib“ den „Adam, der vom Himmel stammt“ (Christus) und meint, es wolle gesagt werden, der „Unsterbliche“ (Christus) ziehe den „Sterblichen“ (den Menschen) nach sich. Damit hat aber Afrahat am richtigen Verständnis der paulinischen Beweisführung stark vorbeigegriffen.

Nichtsdestoweniger gründet Afrahat auf die Lehre von den Gegensätzen ebenfalls ein Beweisverfahren. Mit Paulus hat er gemeinsam, daß er von der durch das Universum laufenden Zweiteilung des Körperlichen (*σώματα*) ausgeht, um demonstrando bei der Zweiteilung des Geistigen oder Begrifflichen (*πράγματα*) zu landen. Wenn Paulus mit diesem antiken Schlußverfahren den Beweis dafür erbringen will, daß die Totenauf resurrection sicher, ja notwendig ist, so will Afrahat mit ihm beweisen, daß das jungfräuliche Leben besser sei als das eheliche Leben. Das logische Verfahren gestaltet sich in der fraglichen Stelle XVIII 353, 8ff. folgendermaßen:

„Es gibt Dinge, von denen das eine besser ist als das andere. Gott schuf Himmel und Erde; und sie sind sehr gut; aber der Himmel ist besser als die Erde.“

Er schuf die Finsternis und das Licht; und es ist sehr gut so; aber das Licht ist besser als die Finsternis.

Er schuf Nacht und Tag; und es ist sehr gut so; aber der Tag ist besser als die Nacht.

Er schuf Sonne und Mond; und es ist sehr gut so; aber die Sonne ist besser als der Mond.

Er schuf die Sterne des Himmels; und es ist sehr gut so; aber ein Stern zeichnet sich vor dem anderen durch sein Licht aus.

Er schuf Adam und Eva; und es ist sehr gut so; aber Adam ist besser als Eva.

Und er schuf das eheliche Leben zur Bevölkerung der Welt; und es ist sehr gut so; aber besser als das eheliche Leben ist das jungfräuliche Leben.“

Die Gegensatzreihen bei Afrahat und bei Paulus (I. Kor. 15, 39ff.) gestalten sich in folgender Weise:

Afrahat <i>σώματα</i>			Paulus <i>σώματα</i>		
geringer		besser	geringer		besser
Erde	u.	Himmel	Tierleib	u.	Menschenleib
Finsternis	u.	Licht	Fischleib	u.	Vogelleib
Nacht	u.	Tag	Irdische Körper	u.	himml. Körper
Mond	u.	Sonne	Mond	u.	Sonne
Trübes Gestirn	u.	helles Ge- stirn	Trübes Gestirn	u.	helles Gestirn
Eva	u.	Adam			
<i>πράγματα</i>			<i>πράγματα</i>		
Ehelichkeit u. Jungfräulichkeit			Verweslichkeit u. Unverweslichkeit		
			Niedrigkeit und Hoheit		
			Schwachheit und Kraft		
			Sinnlichkeit und Geistigkeit.		

In dem Beweisverfahren mittels der Lehre von den Gegensätzen stellt Afrahat also kurzerhand die Jungfräulichkeit in die Liste der „besseren Gegensätzlichkeit“ ein und meint damit auch den Beweis erbracht zu haben dafür, daß Jungfräulichkeit besser sei als Verheiratetsein, während Paulus in richtiger Würdigung der von Philo ausdrücklich gemachten Feststellung, daß „Entgegengesetztes den Sinn von Teilen ein und desselben Ganzen hat“, den Schluß zieht, daß, wenn es einen „verweslichen, niedrigen, schwachen und sinnlichen Leib“ gebe, es auch einen „unverweslichen, hoheits- und kraftvollen, geistigen Leib“ geben

müsse, und hat damit tatsächlich im Sinne der *τῶν ἐναντίων ἐπιστήμη* den Beweis für die Sicherheit und Notwendigkeit der Totenauferstehung erbracht.

f) Die Metapher.

Die Metapher hat neben der verdeutlichenden auch eine stark ästhetische Funktion. Sie wird von König S. 94 definiert als „Reflex einer unbewußten Zusammenschau ähnlicher Phänomene“. Man hat sie mit Recht auch „ein kurzes Gleichnis“ genannt (vgl. Volkmann S. 156). Metaphorische Ausdrücke und Wendungen sind dem orientalischen Schriftsteller außerordentlich geläufig. Auch Afrahat bringt sie häufig in Anwendung. Sie stammen jedoch zum größten Teil aus dem Bilderschatz der biblischen Sphäre. Wir beschränken uns hier darauf, die Metaphern von einer gewissen Originalität zusammenzustellen, zuerst die einfachen und nachher die zusammengesetzten, um sodann zur Behandlung von Personifikation und Allegorie überzugehen. Für die adäquate Benennung einer Person oder Sache gebraucht Afrahat das Verbum *ܐܝܕܝܢ*, für die übertragene oder metaphorische *ܐܝܕܝܢ* (vgl. XVI 323, 15f.; 324, 17; 325, 6 und XVII 333, 5).

a) Die einfache Metapher.

Nicht selten sind bei unserem Autor die aus der Phantasie hergeholten Metaphern vom Aus- und Anziehen eines Gewandes, die auch dem Neuen Testament nicht ganz unbekannt sind¹. Z. B. „die Krankheit ausziehen“ (XIV 260, 18), „gekleidet sein mit Geist“ (XIX 368, 11), „mit Gerechtigkeit“ (XXII 436, 10), „mit Heiligkeit“ (XIV 263, 7), „mit Hochmut“ (IX 182, 14f.), „mit Herrlichkeit“ (XXIII 494, 12), „mit einem Leib“ (XXIII 459, 6 und 9f.). Ferner: „Die Hände sind in Sünde verstrickt“ (IX 182, 16); „durch Elias Gebet wurden die Himmel gefangen gesetzt, und durch sein Gebet wurden sie wieder von ihren Fesseln befreit“ (IV 70, 12f.). In III 51, 16 steht „Finsternis“ für Irrglaube, in der Bibel sonst für Leiden und Tod (vgl. Ps. 88, 7f.; Job. 10, 21f.; 5, 30f.); „die Demut, deren Geruch lieblich und deren Geschmack süß ist“ (IX 187, 20f.); „Schätze fliegen lassen“ (IX 178, 19f. und XIV 260, 1); „die Demut, deren Wurzel

¹ Z. B. Röm. 13, 12: „Lasset uns ausziehen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichtes!“

in den Erdboden gepflanzt ist und deren Früchte vor den Herrn der Herrlichkeit emporsteigen“ (IX 189, 18f.); „die Bosheit pflanzen und die Güte ausrotten“ (XIV 255, 14f.); „die Wurzeln der Habsucht abschneiden“ (XIV 268, 12f.); „Frevler, die Sünde bauen und Gerechtigkeit niederreißen“ (XIV 255, 14); „Sich schlafen für die Güte und wachen für das Schlechte“ (XIV 285, 16f.); „Eine Wolke zieht sich über mir zusammen“ (= etwas Dräuendes, Kummervolles) (XXI 394, 4); „Nach Reichtümern rennen“ (XXIII 505, 13); „Frauen, die nach Schmuck rennen“ (506, 11); „Die Hand ausstrecken nach Beute“ (II 25, 7f.); „Ungeratene Kinder machen den Eltern den Gaumen bitter“ (XXIII 505, 14); „Der Weg der Heiden und Samaritaner“ (II 42, 8; vgl. Apg. 9, 2 u. ö. und Sure 1: صراط; in dieser Verbindung bei Afrahat jedoch originell); „Gold“ für wertvolle Geistesschätze (XIV 302, 19f.); „Zink, Blei und unechtes Geld“ für Wertloses (21f.). Eine metonymische Metapher ist die in I 11, 11 „das Götzenbild“ (مِصْبَح, arab. صَنَم „Idol“) für Heidentum. Als Metapher einer Konjunktion sei noch angemerkt XXIII 485, 13: „Er sandte den Unschuldigen zu uns, damit er gerichtet und verurteilt würde.“

β) Die zusammengesetzte Metapher.

Die zusammengesetzte Metapher ist jene, deren Vergleichsgrund aus mehreren Beziehungen zusammengesetzt ist (vgl. Mehren S. 38). Z. B. III 45, 23ff.: „Eine Türe ist vorhanden an deinem Haus, welches ist der Tempel Gottes, und es ziemt dir nicht, o Menschenkind, daß durch dieselbe Tür, durch welche der König eingeht, Schmutz und Unrat ausgehe“; epist. 4, 7ff.: „Damit mein Hunger von der Lehre satt werde und mein Durst gestillt werde von der Quelle deines Flusses“; VI 116, 4ff.: „Lege kein Feuer in deinen Busen, daß du nicht deine Kleider verbrennest, die von dem Bräutigam bereitet sind für diejenigen, die zum Mahle eingeht“; IX 185, 7ff.: „Wenn der Zorn in dir empfangen hat, so ist in dir eine Glut; gebäre ihn nicht zu deiner Zunge und hänge ihn nicht an deine Lippen“ (ähnliche Metaphern aus dieser Sphäre finden sich bei Afrahat hin und wieder); XIV 294, 13ff.: „Wenn zufällig ein guter Gedanke in das Menschenherz kommt, vertreibt ihn der Böse aus seinem Herzen und pflanzt seine Wurzeln in die Winkel seines Herzens

und treibt seine Pflugeisen¹ in die Gedanken seines Herzens“ (der Teufel als Ackerbauer); XIV 295, 24: „Es faßt der Böse den (verblendeten) Menschen bei der Hand und treibt ihn zur Eile an und führt ihn auf seinen Pfaden in die Irre, da kein Weg ist“ (der Teufel als Wegzeiger)²; VII 144, 20f.: „Einem Mann, der von Räubern ausgezogen worden ist, gibt man, daß er sich bekleide, daß er seine schamerregende Blöße decke“ (dem Sünder, der vom Teufel seines Gnadenkleides beraubt worden ist, gibt man Gelegenheit zur Buße, damit er seiner Sünden wieder los werden kann). Und endlich XIV 296, 10ff.: „Kaum werden mit vieler Mühe seine (des Teufels) Klauen ausgerissen“ usf. Der Satan wird hier als Klauentier (Löwe, vgl. XIV 296, 11) vorgestellt, ähnlich wie im Gedicht Abu Duwail des Hudailiten der Tod: „Wenn der Tod seine Klauen einschlägt, findest du jedes Schutzamulett unnütz“ (vgl. Mehren S. 39).

γ) Die Personifikation.

Bei der Personifikation werden „Handlungen belebter und sogar persönlicher, d. h. mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung begabter Wesen in die Vorstellung von Teilen der unbelebten Sphäre aufgenommen“ (vgl. König S. 105). So werden z. B. in I 22, 2ff. vom „Glauben“ 22 Tätigkeiten ausgesagt, die sonst nur lebenden und persönlichen Wesen eigen sind: „Er zerteilt das Meer und zerschlägt die Felsen und gibt dem Durstigen Wasser zu trinken und besiegt die Heere und wirft die Mauern nieder“ usf. Ähnlich persönlich behandelt werden das Gebet (IV 60, 7ff.; 65, 6ff.; 66, 18ff.; 70, 11ff.), der Zorn (II 31, 9; 33, 3), die Liebe (XIV 256, 18ff.), „die Begierde, die viele tötet“ (XIV 267, 10ff.), ebenso „Eifersucht und Streit, die Städte zerstören und Völker vernichten und Festungen schleifen“ usf. (XIV 255, 22ff.; 293, 18ff.). IX 182, 4ff. redet von der „Finsternis, die, sobald sie Licht sieht, vor ihm flieht“. Nach I 19, 6ff. „stehen die Wellen des roten Meeres aufgerichtet und warten auf die Vergeltung. Es starren die Stürme und harren und sehen auf den Befehl und die Vergeltung, und eine

¹ Bert übersetzt **ḥmāw ʾal** „schlägt seine Nägel“ usw. Aber auch im folgenden ist doch von der Säearbeit des Landmanns die Rede.

² Vgl. den *ὀδηγός* durch die verschlungenen Pfade der rauhen Trachonitis (Jos. A XV 347).

Feuersäule richtet sich auf und leuchtet dem ganzen Heere voran“. XI 205, 5 redet vom „Zorn der Sintflut“ (כַּלְמַת זֶם קִלְקַלִּי). Geläufig schon zum Teil von der Bibel her ist unserem Autor, den Tod als Herrscher und Potentaten (der Unterwelt) anzusehen, dessen Machtgebot sich über alles Fleisch erstreckt (II 41, 19; XXI 410, 10f.; XXII 425, 9ff. u. ö.). In VII 140, 19 „ruft die ausgestreckte Hand nach Buße“, in VIII 155, 22f. „trinkt die Erde Regen“, in 159, 2 „gebiert sie, was sie empfangen“, in IX 183, 11 „öffnet die Hölle ihren Mund und verschlingt sie“ (Korach und Genossen). V 98, 3: „Gott will den Wolken befehlen.“ XXIII 497, 3ff. (vgl. IX 183, 11): „Das Feuer ehrt, verschmäht und frißt“ und „das Wasser verschluckt und vermengt sich“. XXIII 505, 11f.: „Die Lust der Welt fliegt davon mit schnellen Flügeln.“ Auch die in XIII 133, 16ff. von Sonne, Mond, Sternen, Winden, Wolken, Wellen, Blitz und Donner ausgesagten Tätigkeiten sind mehr oder weniger persönlich gefärbt.

δ) Die Allegorie.

Die Allegorie ist ihrem Wesen nach fortgesetzte Personifikation (König). Allegorisch ist demnach die Partie IV 66, 14ff., wo erzählt wird, wie Jonas aus den Tiefen des Meeres gerettet wird, nicht „durch ein Seil“ (זֶלַע עֲבֹלָה), sondern durch sein Gebet: „Denn sein Gebet teilte die Meereswogen und besiegte die Wellen und rang die Stürme nieder und sprengte die Wolken und flog durch die Luft und öffnete den Himmel und kam vor den Thron der Herrlichkeit an der Hand Gabriels, der die Gebete vor Gott bringt“¹ und das Resultat der Fürsprache des Gebetes vor Gott: „Es spien die Meereswogen den Propheten aus, und der Fisch ließ ihn frei auf das Trockene“ (vgl. IV 76, 14f.: „Das Gebet redet an deiner Stelle mit Gott“).

Eine kürzere Allegorie als die eben aufgeführte findet sich in IX 185, 11ff.: „Wende das Wort in deinem Herzen viele Tage um und siehe, ob es sich ziemt, dann gib es der Zunge, und wenn es sich nicht ziemt, so soll es sterben in deinem Herzen und begrabe es in deinen Gedanken!“

Über den Tod bietet Afrahat zwei Allegorien. Die erste führt aus, was für einen Eindruck es auf den Tod machte, als

¹ Leiser Anklang an Sirach 35, 21.

er durch Moses zum erstenmal von einer Auferstehung hörte, und die zweite schildert das Verhalten des Todes, als Jesus, „der Töter des Todes“, zu ihm in die Unterwelt einbrach und mit ihm um den Vorrang und die Herrschaft zu streiten begann.

Die erste findet sich in XXII 420, 4ff.: „Als Adam das Gebot übertrat, so daß der Tod über seine Kinder verhängt wurde, meinte (סב) der Tod, daß er alle Menschen in Banden hielte und daß er ewig über sie König sein werde. Und da kam Moses und verkündete die Auferstehung, und der Tod erkannte, daß sein Reich ein Ende habe. Als der Tod dieses Wort hörte, geriet er in Zittern und Furcht und Angst und Verwirrung, und er sah ein, daß er nicht ewig König sein werde über die Menschen. Seit der Stunde, da er hörte, daß Gott zu Mose sprach: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wurde es lahm (חל) in den Händen des Todes, da er nun die Überzeugung hatte, daß Gott König sei über Tote und Lebendige und daß die Menschen aus seiner Finsternis hervorgehen und in ihren Leibern auferstehen sollen.“

Nicht so voll Tautologien und straffer gestaltet Afrahat die zweite Allegorie über den Tod in XXII 421, 11ff.: „Und als Jesus, der Töter des Todes (ins Totenreich kam, und) der Tod merkte, daß er zu ihm hernieder kam, da wankte er von seiner Stätte hinweg (wo er trauernd gesessen hatte), und ward bestürzt, da er Jesum sah und verschloß seine Türen und wollte ihn nicht aufnehmen. Da zerbrach er seine Türen und ging zu ihm ein und fing an, seinen ganzen Besitz zu rauben¹. Als aber die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihre Häupter aus der Gefangenschaft des Todes und schauten aus und sahen den Glanz des Königs Christus. Alsdann saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der Tod schmeckte das Gift, das ihn töten sollte, und seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten leben und befreit wurden von seiner Herrschaft. Und da er den Tod bedrängte durch das Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich und sprach: Geh von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht (mehr)!

¹ Beachte die Anklänge an die Redeweise Jesais und an Luk. 11, 21f.: „wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, nimmt er ihm seinen Besitz und verteilt ihn.“

Wer ist denn der, welcher lebend in meine Wohnung eintreten darf? Und da der Tod heftig schrie, wie er sah, daß seine Finsternis anfang zu weichen, und von den Gerechten, die da schliefen, etliche aufstanden, um mit ihm hinaufzusteigen, und da er ihm verkündete, daß, wenn er kommen werde am Ende der Zeit, er alle Gefesselten aus seiner Herrschaft befreien und zu sich hinaufführen werde, damit sie das Licht sähen, da ließ der Tod Jesum, nachdem dieser sein Werk unter den Toten verrichtet hatte, aus seiner Wohnstätte entweichen und duldete nicht, daß er dort blieb. Und es war ihm nicht angenehm, ihn zu verschlingen wie alle anderen Verstorbenen, und er hatte keine Gewalt über den Heiligen, und dieser wurde nicht der Verwesung überlassen.“ Diese Allegorie stellt sich als eine selbständige poetisch-dramatische Ausgestaltung von I. Kor. 15, 54f. dar unter Beizug von Bibelstellen wie Luk. 11, 21ff., Jes. 25, 8 und 60, 1, Ps. 15, 10 und Hos. 13, 14 und hat im jungen Christentum offenbar großen Anklang gefunden und Schule gemacht. Sie hat in XIV 275, 18ff. eine Dublette, in der an die Stelle des Todes der Teufel tritt und die also ein dogmatisch interessantes Übergangsstadium markiert: Es ist da nämlich ausgeführt, wie „unser Erlöser in die Hölle ging (𐤀𐤏𐤍𐤏 𐤀𐤏) und herausführte ihre Gefangenen und mit dem Bösen kämpfte und siegte und ihn niedertrat und seine Spuren zerstörte und seinen Besitz raubte und seine Türen zerbrach und seine Riegel zerhieb und seine Dornen(krone) nahm und sie auf sein (des Teufels) Haupt setzte“.

Endlich ist noch zu bemerken, daß Antonelli (in Assemani, Biblioth. orient. I S. 557) die Aufstellung machte, die ganze Homilie V, die demonstratio de bellis, sei allegorisch auszulegen und auf den Kampf der guten und bösen Mächte im Menschen und unter den Menschen zu beziehen. Es ist ihm jedoch scharf widersprochen worden, so daß sich diese Anschauung nicht wird halten lassen.

g) Der Annexionsvergleich.

Einen Schritt zu ihrer Entfaltung tut die Metapher im Annexionsvergleich, wie man diese literarische Parallele vielleicht nennen könnte. In der Metapher tritt nur das secundum comparationis in Erscheinung (der Gegenstand, mit dem verglichen wird). In unserem Vergleich tritt auch das primum

comparationis hinzu (das Vergleichene) und wird dem secundum im Verhältnis der Annexion zugeteilt, weswegen die Alten mit Recht von einer *μεταφορά πλεονάζουσα* reden (vgl. Volkmann S. 156). Am besten wird diese Art Vergleich von der Formel *כִּי־וְכִי* „vergleichen und benennen“ in XXII 430, 14 und 21 umschrieben. Gute Proben liefert hierfür z. B. Eph. 6, 14ff.: „Der Panzer der Gerechtigkeit; der Schild des Glaubens; der Helm des Heils; das Schwert des Geistes“ usf. Auch Afrahat bietet hin und wieder recht ansprechende und originelle Beispiele: IX 188, 11: „Die Bächlein des Friedens“ (*כְּנַחַם מַיִם*); I 10, 17f. „Der Bau der Völker“; I 18, 10: „Das Wasser¹ der Versuchung“; III 51, 14: „Der Schild der Erlösung“; III 51, 19: „Der Strick seiner Sünden“; IV 67, 19: „Die Waffe des Gebetes“; XIV 296, 6: „Die Süßigkeit der Schmeicheleien“ (*כְּלִיאַת חֶלְבֵּן*); XXIII 450, 6: „Die Sonne der Gnade“; I 6, 9f.: „Die inneren Augen deines Herzens“ (stammt offenbar aus rabbinischer Redeweise, vgl. Philo, Opif. mundi I 12, 2f.). Hierher zu rechnen ist auch die in V 97, 13ff. gebotene losere Form, wo gezeigt wird, wie Gott alles dem Weinberg seines Volkes gegenüber getan hat: „Als Zaun habe ich die Engelwächter um ihn gestellt; als Turm baute ich den heiligen Tempel; als Weinkelter grub ich die Sprengschale der Priester; als Regen ließ ich die Worte meiner Propheten über ihn niedergehen; ich habe ihn beschnitten und gereinigt von den Werken der Amoriter. Ich hoffte, daß er als Trauben bringen würde Gerechtigkeit, und er brachte als Schoten Sünde und Frevel.“ Überall sind bei dieser letzten Probe primum und secundum comparisonis scharf herausgehoben und nebeneinander gestellt, freilich nicht in der strengen Abfolge der Annexion, die aber aus den vorhandenen Elementen doch mit Leichtigkeit formiert werden kann.

h) Der Wie-Vergleich.

Die *μεταφορά πλεονάζουσα* findet sich auch im sog. Wie-Vergleich vor, in dem primum und secundum comparisonis durch die Vergleichspartikeln *כִּי־וְכִי* oder auch bloß *וְכִי* sowie *חֲדָשׁ* oder durch das Verbum *כִּי־וְכִי* „gleicht“ miteinander

¹ Wasserfluten u. dgl. sind im Alten Testament beliebte Bilder für feindliche Potenzen (vgl. König S. 96).

verknüpft werden. Afrahat weist freilich auch eine größere Zahl Beispiele auf, in denen dieses äußere Vergleichszeichen fehlt, jedoch mit Leichtigkeit zu ergänzen ist.

In Afrahats Homilien findet sich eine Menge hübscher und origineller Proben von dieser Vergleichsart. Z. B. XIV 279, 14: „Hell wie die Sonne“; 280, 17f.: „Schnell wie die Sonne“; XXI 413, 2: „Kühl wie der Tau“; V 89, 15f.: „Stark wie Eisen“; III 50, 15: „Seinen Hals krümmen wie einen Haken“; I 19, 1f.: „Die Wasser des Roten Meeres standen wie hohe Berge und starke Felsen, eingeschlossen wie in Schläuche“; XVIII 349, 17f.: „Die Engel steigen, Gottes Gebot erfüllend, in der Luft auf und nieder wie schnelle Blitze“ (vgl. Philo, Plant. I 331, 35ff.; Joh. 1, 51); III 44, 1f.: „Das reine Fasten ist wie ein Schatz im Himmel“; XXIII 491, 18: „Gott versenkt Pharao wie ein Kriegsheld (ܠܚܝܬܐ ܕܡܝܢ ܡܝܢ) ins gräßliche Meer“; XXIII 492, 6f.: „Deine (Gottes) Ruhe möge sein unter den Gerechten wie der Duft der Salben (ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܢ ܡܝܢ)“; XXIII 505, 18: „Auf Kinder kann man nicht bauen, denn alsbald drehen sie sich wie ein Rad“ (ܠܝܬ ܒܢܐܝܬ ܕܡܝܢ ܡܝܢ). Ähnlich Christl. Sibyll. II 87: „Das Leben ist ein Rad; unbeständig ist das Glück“. Als Sinnbild der Unbeständigkeit wird sonst verwendet „das tückische Meer“ (Philo, Fragm. S. 63 und spec. leg. II 245, 49ff.) oder „die schwankende Waage“ (De Joseph II 61, 2). Einen Doppelvergleich, der zu den Seltenheiten gehört, bringt IX 185, 21f.: „Liebe ist Demut, eine starke Mauer, die dem Eisen gleicht“; IV 67, 12: „Die Löwengrube (Dan.) war heller erleuchtet als ein Obergemach mit vielen Fenstern“; XIV 262, 21ff.: „Der Sohn und die Tochter und das Weib der Jugend sind die geliebtesten Glieder; sie sind das Auge und die Hand und der Fuß, die wertvollsten und liebsten (Glieder) am ganzen Körper“; IX 176, 17f.: „Der Demütige trinkt die Lehrunterweisung wie Wasser, und sie geht in ihn ein wie Öl in seine Adern.“ Aus der bei Afrahat bekannten Animosität gegen das Weib¹ stammen die zwei teilweise bereits früher verwerteten Vergleiche: VI 113, 13f.: „Das Weib ist Satans Waffe, und durch dasselbe

¹ Diese findet sich bei allen asketisch gerichteten Gemeinschaftskreisen im Orient zur Zeit der großen Religionswende, wie z. B. bei den Essenern (vgl. Jos. B II 121) und bei den Therapeuten (vgl. Philo, De contempl. und de Joseph II 50, 16ff.).

kämpft er gegen die Starken“ (vgl. VI 110, 5: „Mittels eines Weibes kämpfte der Teufel gegen Simson“) und VI 113, 15f.: „Auf dem Weibe spielte der Satan allezeit; sie war von Anfang an seine Kithara.“ Die übrigen Wie-Vergleiche versuchen wir je nach der Sphäre, aus der sie stammen, in Gruppen zusammenzufassen.

Aus zoologischen Vorstellungskreisen sind folgende Vergleiche hergenommen: XIV 296, 11: „Der Satan gebraucht Krallen wie der Löwe über der Herde“. Vgl. I. Petr. 5, 8: „Euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe.“

III 51, 9ff.: „Wer wird es lohnen den Kindern der Finsternis, der Sekte des verdammten Mani, die im Finstern wohnen wie die Schlangen.“ Nach Jos. A II 245 wohnen die Schlangen tatsächlich in Erdlöchern verborgen (*λανθάνοντα*), von woher sie Schaden stiften. Dieselbe Anschauung hat auch Philo, Haeres I 506, 29ff.: „Die Schlangen kriechen nicht über die Erde hin, sondern sie suchen Höhlen und Erdlöcher auf. Die Oberfläche der Erde fliehen sie wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Unterirdischen.“ In dem Vergleich klingt wohl auch der Gedanke an die „der Schlange angeborene Bössartigkeit“ mit (*ἐνυπάρχουσα αὐτοῖς κακία*) (vgl. Philo, Spec. leg. II 316, 45ff.). Einen anderen Vergleich aus dieser Sphäre bringt XIV 296, 15f.: „Süß ist die Begierde des Bösen, aber ihr Ende ist bitterer als das Gift der Schlange.“ Ein geflügeltes Wort bei Philo ist: „schlimmer als jede Giftschlange“ (*παντὸς ἐρπετοῦ χαλεπώτερος*).

In XXII 428, 2f. sagt Afrahat: „Der Toten Körper haben keine Schwere, sondern leicht fliegen sie, wie Tauben zu ihren Fluglöchern.“ Der Satz ist ein Element christlicher Spekulation aus Afrahats Anthropologie und Auferstehungstheorie. Vgl. zum Verständnis VI 127, 2ff.: Der natürliche Geist wird bei der Auferstehung zusammen mit dem Leib in den himmlischen Geist verschlungen, „und es fliegt der Mensch vom Geiste (getragen) dem König entgegen“ und XXII 437, 18: „Wenn die Gerechten auferstehen, fliegen sie hinauf dem Erlöser entgegen.“ Überall, auch in VI 132, 20, wo Afrahat von dieser Sache redet, braucht er das Wort *via* „fliegen“. Seine Spekulation fußt wohl auf I. Kor. 15, 44 und I. Thess. 4, 17. Die Taube ist offenbar sprichwörtlich wegen ihres leichten und behenden Fluges (vgl. Matth. 3, 16). Daß auch der Gedanke von der sprichwört-

lichen Reinheit der Taube mitschwimmt, ist sehr wohl möglich. Vgl. Cant. 5, 2: „Meine Taube, meine Reine!“ Matth. 10, 16: „Arglos, d. h. rein wie die Taube“ und Tabari S. 38, wo sie mit der reinen Jungfrau auf eine Linie gestellt wird. In Askalon galt sie zu Philos Zeit als heiliges und daher unverletzliches Tier (vgl. Philo, Fragm. II 646 und Xenophon, Anab. 1, 4, 9).

Hierher zu rechnen ist schließlich auch XIV 248, 4ff., wo Afrahat wenigstens das Produkt eines Tieres als Vergleichsmittel in Verwendung bringt, um, ähnlich wie Paulus in Tit. 1, 4, die Vorliebe gewisser Leute für (Götter-)Fabeln (*μῦθοι*) zu geißeln: „Man findet (bei uns) die Götterfabeln (*ῥηματα*) süß, einer wie der andere, wie wenn ein Mann Honig ißt und die Wabe ableckt.“ Von dieser in Afrahats Umgebung offenbar akuten Angelegenheit redet unser Autor auch sonst hin und wieder. Z. B. in VI 117, 10 gibt er seinen Bundesbrüdern die strikte Anweisung, „daß sie keine Fabelreden im Munde führen“. In IX 186, 7f. sagt er: „Auch wenn er (der Demütige) Fabelreden hört, leiht er ihnen kein Gehör“, und in XIV 286, 6 spricht er von Leuten, „die das Brot mit Fabeln essen“, d. h. so oft Fabelreden im Munde führen, als sie Brot essen, welcher Ausspruch mit dem obigen große Verwandtschaft hat. Die Süßigkeit des Honigs ist wohl allgemein und überall sprichwörtlich. Sir. 11, 3 sagt: „Klein ist unter den Flugtieren die Biene, und doch steht ihre Frucht (der Honig) unter allen Süßigkeiten obenan.“ Daher Sir. 49, 1: „Süß wie Honig“ (*ὡς μέλι γλυκανθήσεται*). Auch heute noch schreien die arabischen Ausrufer von Fruchtwasser in den heißen Straßen: „mitl ‘asal!“

Ein dem Volke seiner Umgebung offenbar geläufiges Vergleichsbild entnimmt Afrahat in IX 187, 16ff. der Pflanzenwelt: „Es gibt solche, welche rechtschaffen, schweigsam und demütig scheinen, und deren Herz Schlechtes denkt. Es gleicht aber dieser demütige Tor unter den demütigen Weisen, welche Gutes denken, dem Weißdornapfel, der unter Quittenäpfel gemischt, den letzteren äußerlich gleich sieht, dem Geschmack nach für den Gaumen aber bitter ist.“ Der Weißdornapfel (*حاذق*) ist offenbar der auch in Palästina weit verbreitete زعرور (bei Maimonides *ḥazrār*)¹, die rotwangige, herbe Apfel-

¹ Vgl. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Gütersloh 1928, S. 61.

frucht des **سدر** genannten Dornbaumes (zizyphus spina Christi)¹. **شاذل** ist die Quitte, pers. sfardschal. Der Name ist als ispargal schon im jüdischen Palästina nachweisbar (j. Kil. 27a; Maas. 48d)². Die Wahrnehmung, die Afrahat mit seinem Vergleich zum Ausdruck bringt, macht auch Philo in seiner städtischen Umgebung (profug. I 569, 16ff.): „Tausendfach, sagt er, habe ich sehr schlimme Menschen dasselbe tun sehen, was die Grundbraven (*οἱ λίαν ἀγαθοί*) taten, aber nicht aus derselben Gesinnung heraus. Die einen taten es in Aufrichtigkeit, die anderen aus Heuchelei; und da ist es schwer, beide voneinander zu unterscheiden. Denn oftmals vergoldet der gute Schein den wahren Sachverhalt.“ Christus gebraucht für diese Art Menschen das Bild von „übertünchten Gräbern“ (Matth. 23, 27). Es ist aber sehr wohl möglich, daß wir in Palästina einen ganz ähnlichen, aus der Pflanzenwelt hergeholten bildlichen Vergleich für dieselbe Sache besitzen. „Die Sodomsäpfel, sagt Jos. B IV 484, sehen ganz wie eßbare Früchte aus, reißt man sie aber ab, so gehen sie einem unter den Händen in Rauch und Staub auf.“ Einen so naheliegenden und trefflichen Vergleichsstoff wie diesen hat sich der Palästinenser nicht entgehen lassen. Übrigens sagt übereinstimmend mit Afrahat auch Tabari S. 368: Die Quitte bedeute das Gute. Sie sei gleich der Herrlichkeit der Könige. Wenn sie zu Boden falle und mit Staub besudelt werde, bedeute das: die Herrlichkeit der Könige kommt an den Pöbel.

Von der damals unsicheren und gefährlichen Fahrt auf dem Meer holt Afrahat zwei Vergleichsbilder her. XIV 295, 12: „Das (vom Teufel bestrickte) Menschenherz treibt dahin wie auf einem See (**ܠܗܝܡܢܐ**) mit tiefen Wassern“ und XXII 424, 19f.: „Der Tod führt zu sich die Reichen und Vornehmen. Und sie verlassen ihre Schätze wie die Wogen des Meeres.“ Die Trefflichkeit dieses Bildes besteht darin, daß Afrahat sagen will: So wie einem Schiffbrüchigen die stürmischen Meereswogen zu einem Gegenstand des Greuels und Abscheus werden, so einem Sterbenden seine Reichtümer.

Einen Wie-Vergleich, der bereits kleine Weiterungen zeigt, bietet Afrahat in VIII 170, 9ff. aus der Sphäre von Krank-

¹ Vgl. J. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 229ff. und zur Quitte S. 144. Wādi ez-za'rūr heißt heute das obere wādi qēqebe wegen der einst vielleicht großen Bestände von Weißdorn.

² Vgl. Dalman a. a. O.

heiterscheinungen beim Menschen: „Der Sünder, sagt er, gleicht einem Manne, der in ein starkes und schweres Fieber gefallen ist und sich auf dem Bette hin und herwälzt und geängstigt ist die ganze Nacht, welche lang ist über ihm. Und er fürchtet sich vor dem Morgen, da ihn sein Herr verdammen wird.“ Die unvermittelte Rückkehr zum *primum comparationis* am Schluß des Vergleichs findet sich gelegentlich auch im N.T., z. B. Luk. 3, 17. Krankheitszustände werden von den Alten außerordentlich gern als Vergleichsstoffe verwertet, so von Afrahat auch in VII 136, 4: Die Krebskrankheit (ܟܪܒܐ). Ähnlich sagt auch II. Tim. 2, 17: „Solches Gerede frißt um sich wie ein Krebsgeschwür“ (ὡς γάγγραινα). Matth. 15, 14 sagt: „Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube.“ Und Jos. B I 507: „In einem Königreich geht es zu wie in einem großen Leibe: Immer wird ein Teil infolge der Last Entzündungen ausgesetzt sein. Es wäre nun verfehlt, denselben darob einfach wegzuschneiden, statt ihn durch sanftere Behandlung der Heilung zuzuführen.“

Daß Gegenstände von allgemeiner Wertschätzung etwa als Vergleich dienen, ist sehr naheliegend. Aus dieser Sphäre stammt z. B. der hübsche Vergleich in XXII 442, 5ff.: „Das Wort Gottes gleicht der Perle, die nach all ihren Seiten, nach denen du sie wendest, ein schönes Aussehen hat.“ Nach einer anderen Seite bringt die Perle in Vergleich Matth. 13, 45f. Ein anderer Vergleich dieser Ordnung findet sich in XXII 442, 15ff.: „Die Worte aller derjenigen Lehrer, die nicht aus dem großen Schatze (der Weisheit Gottes) schöpfen, sind verächtlich und nichtig; denn das Bild des Königs wird überall, wo es hinkommt, angenommen, aber die falsche Münze (ܟܪܒܐ) wird verworfen und zurückgewiesen.“ Vgl. zu dem Bild XIV 285, 24: Die Streitsüchtigen sind wie „falsches Geld“ (ܟܪܒܐ ܟܪܒܐ) und XIV 301, 21f.: „Falsches Geld wird allerorts, wo es hinkommt, nicht angenommen.“ Über das Thema von der wahren und falschen Kursmünze redet Philo in seinen Schriften zum mindesten siebenmal. Das mag ein Zeichen sein, daß Afrahat dieses sein Vergleichsbild aus der Rüstkammer rabbinischer Stilmittel geholt hat. Als Wahrzeichen der echten persischen Kursmünze nennt unser Autor, dem Vergleichsgegenstand zulieb, einzig das Königsbild (ܟܪܒܐ; ἡ εἰκών Matth. 22, 20). Aber zum

Gepräge gehört auch die Aufschrift (*ἡ ἐπιγραφή* Matth. a. a. O.). Außer Bild und Aufschrift kann jedoch auch das Metall gefälscht sein. Philo sagt in spec. leg. II 278, 35ff.: „Beim falschen Geld (*χρήματα βέβηλα καὶ παράσημα*) kann entweder das Metall (*ἡ ὕλη*) oder das Gepräge (*ὁ χαρακτήρ*) gefälscht sein.“ „Durch Nach- oder Umprägen (*μεταχαράττεσθαι*), sagt Philo, Confus. I 429, 10f., können Kursmünzen in ihrem Werte verändert werden.“ „Aber der tüchtige Geldwechsler (*ὁ ἀργυρομοιβὸς ἀγαθός*) findet eine falsche und unrichtig geprägte Münze bald heraus und weist sie zurück“ (*ἀποδοκιμάζει*) (vgl. Resip. I 395, 30ff. und Confus. I 421, 23f.).

Wie viele andere Stilmittel parallelisiert Afrahat gelegentlich auch den einfachen Vergleich. Die auf diesem Weg gehäufte Bildhaftigkeit hat dann die Aufgabe, den zugrunde liegenden Gedanken entsprechend zu verstärken. Zur Gruppe der synonymen Wie-Vergleiche gehören die in XXIII 493, 15ff., wo der Gedanke der Hinfälligkeit des Menschen nachdrücklich betont werden soll: „Was sind die Menschenkinder vor dir? Wie der Rauch, der vom Topf aufsteigt, wie die Spreu, die der Sturm verweht, wie der Schatten am Abend¹, wie die Morgenwolke, wie der Staub, der vergeht, wie die Blume, die verwelkt².“

Für den Gedanken, daß Gott im Himmel und auf Erden belohnen und bestrafen kann, bringt Afrahat in XXII 438, 13ff. drei synonyme Vergleiche: „Wenn auch die weltlichen Könige an einem Orte wohnen, so wird doch alles, so weit eines jeden Herrschaft reicht, sein Reich genannt.“ — „Und siehe, auch die weltlichen Fürsten feiern Gelage und Feste an jedem Ort und in jeder Stadt, und wo sie hinkommen, sind ihre Feste bei ihnen, und überall, wo es ihnen gefällt, bauen sie Gefängnisse.“ — „Und die helle Sonne, die am Horizont angeheftet ist, breitet ihre Strahlen überall hin aus, und ihre Herrschaft umfaßt das Meer und das Trockene.“

Noch stärkere Häufung an synonymen Vergleichen zeigt XXIII 457, 8ff. über die Bedeutung des Gerechten in der Welt:

¹ Die Abenddämmerung ist nach eigener Erfahrung im Orient besonders kurzlebig.

² Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens ist rhetorischer Gemeinplatz. Vgl. Jak. 4, 14; Philo, Post. Caini I 246, 38ff. Weish. Sal. 2, 4ff. bringt ähnliche Vergleiche wie Afrahat.

„Gleich wie die Seele den Körper, so tragen die Gerechten die Erde. Wenn die Seele entflieht, fällt der Leib zusammen und wird in seiner Natur vernichtet.“ Vgl. hierzu XXIII 461, 17: „Die Welt steht um der Gerechten willen aufrecht“ und Philo, Migr. Abrah. I 455, 26f.: „Wie in einem Hause die Säule trägt und stützt, so trägt und stützt der Gerechte das Menschengeschlecht; er harret aus bis zur Heilung der Krankheiten.“ 457, 10f.: „Wie die Augen für den Leib, so sind die Gerechten auf der Erde. Wenn das Auge erblindet ist, geht der Leib ein und verändert seine Schönheit und fängt an, anzustoßen am Mittag wie in der Nacht und kann nicht geradeaus seinen Weg gehen.“ 457, 13f.: „Die Arznei des Lebens sind die Gerechten der Welt.“ 457, 16ff.: „Die Welt grünet, wenn die Gerechten darin sind, wie der Garten (ἡ κλῆμα) durch die Wasserquelle. Wenn die Quelle ausbleibt, vertrocknen die Früchte des Gartens, und sie bringen keinen Nutzen mehr und dienen nicht mehr der Seele zur Erquickung.“ In drei von diesen vier Wie-Vergleichen setzt Afrahat eine nähere Erklärung an.

Noch weiter gehäuft werden synonyme Vergleichsbilder¹ zu dem Gedanken, daß Gottes Weisheit unermesslich groß ist und in keiner Weise vermindert werden kann, mag der Mensch auch noch so sehr an ihr teilnehmen. Es ist das paulinische Thema in Röm. 11, 33: „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes!“ X 198, 5ff.: Gottes Weisheit ist einem königlichen Schatzhause gleich voll unermesslicher Reichtümer, mit denen der Mensch sich und andere bereichern kann, ohne daß der Besitz daselbst abnimmt. Von den reichen Schatzkammern der persischen Könige redet Tabari wiederholt (z. B. S. 30 und 61). 199, 4f.: Sie ist eine Quelle, an der die Menschenkinder trinken können, ohne daß sie in ihrem Wasserlauf vermindert wird. 199, 7ff.: Sie ist ein Feuer, an dem viele Lichter angezündet werden können, ohne daß der Feuerbrand kleiner wird. Dieses Vergleichsbild streift wohl Luk. 12, 49, wo von dem Feuer die Rede ist, das Christus vom Himmel gebracht hat und an dem die Menschen ihre Lichter anzünden sollen². Es gibt

¹ Wir geben sie hier zum Teil nicht in genau gleicher wörtlicher Fassung wieder.

² Jedenfalls ist die herkömmliche Übersetzung der Stelle „und was will ich anders, als daß es schon brenne“ unrichtig.

eine gegenteilige hellenistisch-jüdische Redensart (*παροιμία*) von der Nutzlosigkeit, „Feuer zur Brandstätte zu tragen“ (*πῦρ εἰσφέρων πυρί*) (vgl. Philo, Caj. II 563, 43f.). 199, 13f.: Es ist mit ihr, wie wenn sich ein Mensch hinstellt und anfängt, die Sterne zu zählen: Das ganze Himmelsheer vermag er unmöglich zu umfassen. 199, 12f.: Es verhält sich mit ihr, wie mit einem Menschen, der sich auf einen hohen Berg stellt: Sein Auge kann wohl die nahe Umgebung, nicht aber die große Ferne umfassen¹. Vielleicht kommt in diesem Vergleichsbild die Vorliebe der alten Perser zum Ausdruck, hohe Berge zu besteigen und sich an weiten Ausblicken zu erfreuen (vgl. Friedländer I 481 und auch Afr. IV 68, 14).

i) Der ausgeführte Vergleich.

Afrahat bietet das Bildhafte im Vergleich aber nicht bloß in schwächerer oder stärkerer Andeutung, sondern ebenso oft zerlegt er es in seine einzelnen Teile oder Entwicklungsstufen und gestaltet es auf diese Weise zu dem Stilmittel, das man Gleichnis oder Parabel nennt. Geradeso wie im N.T. ist auch bei Afrahat ein Unterschied zu machen zwischen den Gleichnissen, die die Bedeutung vom „Vorbild“ oder „Beispiel“ haben (syr. ܐܬܚܐܬܐ I 16, 17; VI 118, 7; griech. *τύπος* Phil. 3, 17; Röm. 5, 14) und den Gleichnissen, die Illustrationen von geistigen Zuständen, Vorgängen oder Tatsachen sein wollen (syr. ܐܬܚܐܬܐ; griech. *παράβολή*). Zur ersten Gruppe gehören die Gleichnisse vom „weisen Arzt“, vom „weisen Jäger“, vom „weisen Hirten“, vom „weisen Baumeister“, vom „weisen Steuermann“, zur zweiten Gruppe die Gleichnisse vom „reumütigen Sklaven“, vom „Einbrecher“, vom „Gift in der Speise“ usf. Außer im N.T. ist die erste Gruppe auch bei Philo stark vertreten. Auch in Philos Schriften findet sich der „wahre, weise, gute, vollkommene Arzt“ neben den nachahmenswerten Idealgestalten aller anderen damals bekannten Berufsarten.

Gegenüber den abgerundeten, gut disziplinierten und lebenswarmen Gleichnissen im Neuen Testament und bei Philo zeigen viele von Afrahats Gleichnissen Schwächen und Unvollkommenheiten. Sie sind manchmal unselbständig, durch biblische Ver-

¹ Vgl. dazu XXII 428, 17f.: „Die Himmelsbewohner sehen im Himmel die Ferne gerade so wie das, was nahe ist.“

gleichsbilder angeregt oder Weiterführungen von solchen. Sie werden in ihrer Darlegung etwa aufgegeben und später wieder aufgenommen oder gar über einzelne Teile der Abhandlung zerissen. Ab und zu werden auch *primum* und *secundum comparationis* nicht reinlich voneinander geschieden, so zwar daß der Autor achtlos das eine in das andere überfließen läßt. Endlich verraten manche dieser Gleichnisse wenig Lebenswirklichkeit. Sie erwecken den Eindruck, daß sie *ad hoc* fabriziert und unter dem Druck des nun einmal zu illustrierenden Vergleichsgegenstandes ausgeweitet oder eingeschränkt worden sind. Andere zeigen freilich Farbe, Lebensfrische und Originalität.

Gleichnisse, die Afrahat unverändert aus der Bibel übernommen hat, sollen hier nur in dem Fall behandelt werden, wo sie originelle Weiterungen zeigen.

a) Der weise Arzt.

Das Thema vom „Sünder und seiner Buße“ behandelt Afrahat in VII 135, 6ff. unter dem Bilde „des geschickten Arztes und des im Kriege Verwundeten“: „Wenn die Krieger, die in der Schlacht von denen, mit denen sie gekämpft haben, verwundet worden sind, einen weisen Arzt (ܐܪܬܐ ܕܡܪܝܬܐ) finden, so denkt dieser über ihre Heilung nach, wie er die Verwundeten heile¹. Und wenn der Arzt den, der in der Schlacht verwundet worden ist, heilt, empfängt er Geschenke und Auszeichnung vom König. — Und den Geheilten verwirft der König nicht, sondern zählt und rechnet ihn zu seinem Heere.“ „So soll auch ein Mensch, darauf zielt das Gleichnis ab, den der Satan verwundet hat, sich nicht schämen, seine Sünden zu bekennen, sie zu lassen und sich als Arznei die Buße zu erbitten.“

Aber das einmal aufgenommene Bild läßt unseren Autor nicht ruhen. Er führt es mit großer von seinem Thema diktierteter Willkür weiter, um damit nun auch den Rückfall in die Sünde zu illustrieren (137, 12ff.): „Und auch der, welcher seine Wunden gezeigt hat und geheilt worden ist, soll die Stelle hüten, die geheilt worden ist, damit er an derselben nicht zum zweitenmal verwundet werde. Denn wenn jemand zum zweitenmal ver-

¹ Vgl. das klassische Beispiel, wie der Arzt Ktesias von Knidos den König Artaxerxes Mnemon von der Wunde heilte, die er in der Schlacht bei Kunaxa erhalten hatte (vgl. Justi S. 16).

wundet wird, ist es auch für einen geschickten Arzt schwer, ihn zu heilen. Denn keine Wunde, die auf einer Narbe ist, kann geheilt werden.“ Diese letzte Feststellung ist nach unseren heutigen medizinischen Kenntnissen und sicher auch nach der Heilpraxis der Alten übertrieben. Aber richtig daran ist, daß das Narbengewebe schlechte Heilungstendenz aufweist. Und diese schwere Heilbarkeit einer neuen Wunde auf der Narbe der alten ist wirklich ein gut gewähltes Bild dafür, daß die „letzten Dinge des rückfälligen Menschen schlimmer sind als die ersten“.

Das Vergleichsbild vom Arzt, dem Patienten und den Heilmitteln verwendet Afrahat auch sonst gelegentlich in seinen Abhandlungen (z. B. in XIV 296, 11f. und 16f.). Auch das N. T., z. B. in Luk. 5, 31: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, wohl aber die Kranken: Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder.“ Aber besonders gut liegen Bilder dieser Sphäre Philo von Alexandrien. Posterit. Caini I 253, 1ff. sagt er z. B.: „Wie der tüchtige Lehrer beim Lehren nicht seine hohen Kenntnisse im Auge hat, sondern die Fassungskraft des Schülers, so achtet auch ein tüchtiger Arzt (*ιατρός ἀγαθός*) nicht auf die Größe seiner Kunst, sondern auf den Zustand des Kranken und gibt ihm nicht, was er alles durch die Wissenschaft erworben hat, denn das ist ja unendlich viel, sondern was der Leidende braucht, und bringt es ihm in genau abgewogenen Dosen bei.“

β) Der weise Hirte.

Die ganze 10. Homilie, die von der Seelsorge handelt, baut Afrahat über dem Bilde vom „Hirten und von der Herde“ auf, ein Vergleichsbild, das durch das ganze Alte und Neue Testament und in allen orientalischen Literaturerzeugnissen reichlich zur Anwendung gebracht wird. Im Rahmen dieses Bildes umschreibt er in X 195, 18ff. die Hirtenpflicht der ihm untergebenen Mitarbeiter in folgender zumeist origineller Weise. Nur zu Beginn und am Schluß liegen ganz leise Anklänge an die bekanntere Parabel vom „guten Hirten“ in Joh. 10, 1ff. vor. Und eine einzige Wendung in der Mitte erinnert leicht an Luk. 15, 3ff.

„Ein Hirte, dem etwas an seiner Herde liegt, treibt keine andere Arbeit daneben. Er legt keinen Weinberg an, pflanzt keine Gärten und verfällt auch nicht in die Händel dieser Welt. Denn wir haben niemals einen Hirten gesehen, der seine Herde

in der Wüste gelassen hätte und Kaufmann geworden wäre, und auch keinen, der seine Herde hätte in die Irre gehen lassen und Ackersmann geworden wäre. Wenn er aber seine Herde verließ und solches betrieb, so übergab er seine Herde den Wölfen.“

Auch Philo greift das Lehrbild vom Hirten und von der Herde hin und wieder und in verschiedener Weise auf, z. B. in *agricult.* I 304, 46ff.: „Wenn ein des Leitens Unkundiger und zugleich reicher Mann auftritt und sich zum Führer macht, so verschuldet er ungemessenes Unheil für die Herde. Denn er verabreicht ihnen Nahrungsmittel im Überfluß. Die Tiere nehmen sie im Überfluß zu sich und werden zufolge der Überfütterung übermütig, springen in diesem Übermut unbändig umher und lösen, einzeln verstreut, das feste Gefüge der Herde auf.“ Der in dieser Stelle angetönte Gedanke, daß nur derjenige, der sich als tüchtiger Herdenführer ausgewiesen hat, als Volksführer geeignet sei, wird von Philo auch in *De Joseph* II 41, 9ff. und *Vita Mos.* II 90, 19, aber auch von Afrahat in X 192, 2ff. und 196, 6ff. und zwar in 192, 9f. spez. für Joseph, 192, 11ff. für Mose und 193, 5f. für David, sowie in *Jalkut* und *Lekach tob* z. *St. Ex.* 3, 1¹ vertreten, offenbar weil die berühmtesten Patriarchen und Könige der Israeliten in ihrer Jugend Hirten waren. Es handelt sich hier also um eine gemeinrabbinische Ansetzung der Haggada.

γ) Der weise Baumeister.

Am Schluß der ersten Dekade seiner Abhandlungen, in X 201, 7ff., vergleicht Afrahat seine schriftstellerische Tätigkeit und die aus ihr entspringende Anregung für seine Leser mit dem Bauhandwerk: „Ich habe wie ein Steinhauer die Steine zum Bau herbeigeschafft. Die weisen Baumeister (כְּסֵיכֵי בָּנִים) mögen sie behauen und auf den Bau setzen. Alle Arbeiter, welche an dem Bau arbeiten, bekommen von dem Herrn des Hauses ihren Lohn.“

Vergleichsbild und Thema vom Baumeister und vom Häuserbauen sind im antiken Schrifttum äußerst beliebt. Afrahat bewegt sich auch sonst, besonders in der ersten Homilie, gern in diesem Bilde, wobei ihm aber das Neue Testament mit seinen vielen Anspielungen auf das Bauhandwerk in allem Wei-

¹ Zu diesen Stellen vgl. Funk S. 37.

sung und Wegleitung ist. In XIV 259, 12f. sagt er: „Der weise Baumeister soll das Fundament (des Hauses) tief legen, damit sein Bau nicht falle von den Wellen“ (vgl. Matth. 7, 24ff.) und ähnlich I Kor. 3, 10: „Als weiser Baumeister habe ich das Fundament gelegt; ein anderer baue darauf weiter!“ Rabbi Jehuda (um 150) führt aus: „Das Licht wurde zuerst erschaffen. Ein Gleichnis. Gleich einem König, der einen Palast bauen wollte, und es war jener Ort dunkel. Was tat er? Er zündete Fackeln und Laternen an, um zu wissen, wie er die Fundamente legen sollte¹.“ Nach den Thomasakten (Kap. 18) ließ König Gundafor einen Baumeister nach Indien kommen, und der König ging mit ihm zu den Stadttoren hinaus und fing an, sich mit ihm unterwegs über den Bau eines Königspalastes zu unterhalten und darüber, wie die Fundamente gelegt werden sollten. Cicero stellt die Baukunst als nützliche Kunst mit der Medizin zusammen. Sie galt bei den Römern unter allen Künsten als die anständigste und lohnendste. Trajan sagt, daß es in keiner Provinz an kundigen und erfinderischen Architekten fehle (vgl. Friedl. I 172). Sinimmar, der das berühmte Schloß Chawarnaq bei Hira im Auftrag des Königs Jezdegerd I. (399—420) aufführte, soll ein römischer Architekt gewesen sein². Danach stand die römische Baukunst auch bei den Persern in hohem Ansehen. Nach Tabari S. 80 macht sich Sinimmar anheischig, ein Gebäude aufzuführen, das sich genau nach dem Lauf der Sonne dreht.

δ) Der weise Steuermann.

Die überragende Rolle, welche die Gerechten in der Welt spielen, schildert Afrahat in XXIII 458, 3ff. unter dem Bilde des von weisen Steuerleuten gelenkten Kauffahrteischiffes: „Die Gerechten sind die Lenker dieser Welt, wie das Schiff durch die Weisheit seiner Schiffer gelenkt wird. Es senkt sich das Schiff in die mächtig bewegten Wellen und wird hin und her geworfen in dem ungeheuren Wogendrang. Aber die weisen Steuerleute (ܡܠܝܚܐ ܕܡܝܢܐ) stehen Wache und geleiten das Schiff zum Ort der Ruhe. Wenn das Schiff keine weisen Steuerleute hat, so kann es nicht in den Hafen einlaufen, und das Schiff versinkt, und seine Waren gehen zugrunde.“

¹ Gen. R. 3 (3c) vgl. Strack-Billerbeck III S. 333.

² Vgl. Nöldeke, Tabari S. 80, Anm. 1.

Die Elemente dieses Bildes werden bei Afrahat kaum auf Autopsie beruhen. Aber bei Küstenbewohnern sind Vergleichsbilder von Schiff und Steuermann, Sturm und rettendem Hafen bodenständig und außerordentlich beliebt. Und von hier dringen solche Stilmittel auch in Gegenden, die vom Meere weit entfernt sind. Wenn sich schon Jakobus von Jerusalem mit einem solchen Bilde behilft (Jak. 3, 4), um wie viel mehr stehen dann Philo von Alexandrien diese nautischen Bilder zur Verfügung, der da täglich Zeuge eines ungeheueren Schiffsverkehrs und aller Tücken und Zufälle des Meeres war. In *agricult.* I 314, 5ff. sagt er z. B.: „Im Sturme wird das Schiff hin und her geworfen, und der Wogendrang überschwemmt es, wobei vieles über Bord gespült und in die Flut gerissen wird.“ Und in *profug.* I 550, 4ff.: „Wenn ein unerfahrener Mensch sich ein Schiff zulegt, das sonst heil durch die Wellen dem Hafen zuläuft, er bringt es zum Kentern. Aber der erfahrene Steuermann (*κυβερνητικός ἀνὴρ*) hat das Schiff, das bereits daran war unterzugehen, schon manchmal gerettet.“ Übrigens redet auch Afr. XIV 286, 11 von „Schiffen, die ihr Schiff versenken“, die also das Gegenteil sind von „weisen Steuerleuten“.

Das Vergleichsthema selbst, die machtvolle Bedeutung der Gerechten für das Leben der Welt, ist echt rabbinisch. Afrahat findet dafür in dieser Partie seiner Abhandlung noch höhere Töne als den angeschlagenen. Vgl. die synonymen Wie-Vergleiche in XXIII 457, 8ff. und dazu Philo, *Migr. Abrah.* I 455, 26f., ferner 458, 1f.: „Die Welt steht und fällt¹ mit dem Gebet der Gerechten, wie der Teig mit der Kraft des Sauerteigs“ (gewinnt oder verliert). 458, 9: „Wenn die Gerechten nicht wären, würden die Gottlosen zugrunde gehen.“ 458, 9f.: „Wenn die Gerechten nicht wären, würden die Ungläubigen nicht am Leben bleiben“ (wörtlich: „nicht ernährt werden“).

ε) Der weise Jäger.

Der in allen Verführungskünsten bewanderte Teufel tritt bei Afrahat XIV 291, 18ff. und 295, 22ff. als abgefeimter Jäger

¹ **צבית** ist schwierig. Bert übersetzt es mit „es wird ihr (der Welt) verziehen“, was kaum richtig ist (vgl. dafür gewöhnlich **מנחם** z. B. XXIII 467, 2). Es liegt der Stelle wohl eine Anspielung an Ex. 17, 11 zugrunde.

auf, der sein Handwerk als Vogelsteller meisterlich versteht: „Der Listige legt seine Schlingen, und sein Netz spannt er aus wie ein weiser Jäger (כַּמְסָא כַּיָּז). — Bei allen Gelegenheiten wirft er seine Lockspeise aus zum Fang und verbirgt seine Schlingen wie ein Jäger, ein gewiegter Meister.“

„Der junge (unerfahrene) Vogel freut sich in seinem Herzen, wenn er die Lockspeise sieht, die verborgen ist in der Öffnung der Schlinge. Er kommt in seiner Unerfahrenheit herbei, sie aufzupicken; und die Schlinge schlägt über ihm zusammen. Er will entfliehen und ist doch gefangen. Und es freut sich der schlaue¹ Jäger (כַּמְסָא כַּיָּז) über seinen Teil², daß er nicht umsonst gewartet hat.“

Das lebensfrisch ausgemalte Gleichnis bewegt sich offenbar im Rahmen der Stellen I. Tim. 3, 6; 6, 9 und II. Tim. 2, 26, wo von den „Schlingen des Teufels“ (παγὶς τοῦ διαβόλου) die Rede ist und hat sich zum Vorwurf genommen Sir. 11, 31b und 32: „Vielartig ist die Hinterlist des Listigen. Ein Rebhuhn für die Jagd im Korbe, das ist das Herz des Frevelhaften. Er lauert auf den Fall gleich einem Kundschafter.“ Aber trotzdem mag Autopsie im Spiele sein, indem z. B. nirgends sonst ausdrücklich von der „Lockspeise“, wohl aber vom „Lockvogel“ die Rede ist (so bei Sir. 11, 32; Aristoph., Hist. anim. 9, 8 und Älian., De nat. anim. 4, 16). Vom Geschäft des Vogelstellers redet Philo ein einziges Mal, in plantat. I 351, 11f.: „Die Vogelsteller locken den Vogel vom Himmel zur Erde nieder und bereiten ihm Verderben.“ Von der Vogelstellerschlinge ist im Alten Testament hin und wieder die Rede (vgl. Prov. 7, 23; Hos. 5, 1; 9, 8; Ps. 119, 110; 140, 6; 141, 9; 142, 4).

ζ) Der treue Hund.

Die Anhänglichkeit der „durch das Wasser Ausgesonderten“ an Christus verdeutlicht Afrahat in VII 148, 21ff. durch das

¹ כַּמְסָא entspricht hier genau dem griech. πανουργος (vgl. Jos. B I 453 und IV 59). „Klug“ bei Bert ist zu schwach. Auch oben wird man das Wort besser mit „Meister“ als mit „Künstler“ (so Bert) wiedergeben.

² כַּיָּז entspricht genau griech. μερίς (z. B. Luk. 10, 42). Vgl. V 84, 4; VII 145, 2.

Gleichnis vom „treuen Hund“: „Von allen Tieren, sagt er, die mit dem Menschen geschaffen sind, gibt es keines, das seinen Herrn liebt wie der Hund. Er hält Wache für ihn Tag und Nacht. Und wenn ihn sein Herr auch schlägt, so weicht er doch nicht von ihm. Und wenn er mit seinem Herrn auf die Jagd geht, und es begegnet seinem Herrn ein starker Löwe, so begibt er sich selbst in den Tod für seinen Herrn.“

„Also verhalten sich jene Tapferen, fährt unser Autor fort, die durch das Wasser (der Taufe) ausgesondert sind, die hinter ihrem Herrn herlaufen wie die Hunde, die sich für ihn selbst in den Tod begeben und seinen Kampf herzhafte führen und seine Wache halten Tag und Nacht und bellen wie Hunde, indem sie über das Gesetz nachsinnen Tag und Nacht.“

Nach dem Zusammenhang dürfte unser Lehrbild durch Richt. 7, 5 assoziativ veranlaßt worden sein. Außerdem ist es ganz wohl möglich, daß Afrahat „das Lob auf den treuen Hund“ unverändert aus der jüdischen Haggada herübergenommen hat, wo solche Tiercharakteristiken beliebt zu sein scheinen. So sagt z. B. Philo, Dec. orac. II 200, 9ff.: „Haushunde (κύνες οἰκουργοί) verteidigen ihren Herrn und lassen sich für ihn töten, wenn plötzliche Gefahr im Verzug ist. Und Hunde, die bei den Herden verwendet werden, erzählt man, harren in Verteidigung der Tiere aus bis zum Siege oder Tod, um die Hirten vor Schaden zu bewahren.“ Ähnlich charakterisiert Philo den Storch, den Löwen, das Krokodil usf., das rabbinische Schrifttum z. B. den Fuchs¹.

η) Der Einbrecher.

In VI 129, 10ff. findet sich ein Gleichnis aus dem Leben des Einbrechers: „Der Dieb bricht nicht in das Haus ein, bis er sieht, daß der Herr ausgegangen ist. — Der Dieb weiß aber nicht, ob der Herr des Hauses darinnen ist oder nicht. Darum horcht er zuvor und schaut, ob er die Stimme des Hausherrn höre, der drin ist und spricht: Ich habe einen Gang zu machen. Und wenn er forschet und sieht, daß der Hausherr ausgegangen ist, seine Geschäfte zu besorgen, alsdann kommt der Dieb und bricht in das Haus ein und stiehlt. Wenn er aber die Stimme des Hausherrn hört, welche seine Hausgenossen warnt und mahnt, daß

¹ Vgl. G. Dalman, Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1921, S. 161, Anm. 5.

sie wachen sollen und sein Haus behüten, und zu ihnen spricht: Auch ich bin in dem Hause, alsdann fürchtet sich der Dieb und flieht, damit er nicht ergriffen und eingesteckt wird.“

Ebenso, führt Afrahat schon im Verlauf der Parabelerzählung und dann im Anschluß an sie aus, kann auch der Satan diesem Haus nicht nahen, welches unser Leib ist. Der Satan kann das nicht vorauswissen, ob der Geist ausgezogen ist. Aber er horcht, ob der Mensch schandbare Worte spricht, ob er zornig ist, streitet oder zankt. Dann weiß er, daß Christus nicht mehr bei ihm ist und kommt und führt bei ihm sein Vorhaben aus.

Diese Parabel ist wieder ein typisches Beispiel dafür, wie Afrahat biblische Gleichnisse (hier Luk. 12, 39) nach Maßgabe seiner besonderen Lehrzwecke ausgestaltet. Hier tut er es, wenn auch mit syrischer Umständlichkeit, so doch mit anerkanntem wertem Geschick. Die kurze biblische Parabel hat den Wortlaut: „Wenn der Hausvater wüßte, zu welcher Stunde der Dieb kommt, so würde er wachen, um nicht in sein Haus einbrechen zu lassen.“

9) Der reumütige Sklave.

In VI 150, 3ff. bringt Afrahat als Gleichnis für „den bußfertigen Sünder, der all seine Tage vor Gott in Trauer zubringt, wie es sich gebührt“ das Bild vom „reumütigen Sklaven“: „Der Sklave, der vor seinem Herrn gesündigt hat, wechselt sein Kleid, damit sein Herr mit ihm versöhnt werde. Früh und spät kommt er zu ihm, ob er sich nicht über ihn erbarme. Und wenn sein Herr sieht, daß er treu vor ihm ist, vergibt er ihm sein Vergehen und söhnt sich mit ihm aus. Denn wenn er zu seinem Herrn spricht: Ich habe gesündigt vor dir, dann erbarmt sich sein Herr über ihn. Wenn er aber, obgleich er gesündigt hat, zu seinem Herrn spricht: Ich habe nicht gesündigt, dann vermehrt er den Zorn seines Herrn.“

Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird im orientalischen Sprachgebrauch mit Vorliebe unter dem Bilde der Abhängigkeit dargestellt, die besteht zwischen Sklaven und Herren, besonders da, wo es sich, wie hier, um den Menschen von sündhafter oder demütiger Gesinnung handelt¹. Auch im übrigen

¹ Vgl. im Neuen Testament Luk. 1, 38: „Siehe, ich bin eine Sklavin des Herrn“, oder Briefanfänge wie Jak. 1, 1: „Jakobus, Sklave Gottes und des Herrn Jesus Christus“.

wimmelt das antike Schrifttum von Bildern aus dem Leben und Treiben der Sklaven, entsprechend der wichtigen Rolle, die sie in allen Lebenslagen und Verhältnissen des freien Bürgers zu spielen hatten.

Wenn unser etwas umständlich erzähltes Gleichnis auch nicht viel Lebensfarbe verrät, so weist es doch einen interessanten und originellen Zug auf: Der bei seinem Herrn in Ungnade gefallene Sklave wechselt sein Kleid (*מִצָּל אֲדָמָה*), wenn er vor seinem Herrn erscheint, um ihn umzustimmen. Auch nach Jos. A XIV 174 erscheint der eines schweren Verbrechens Angeklagte in schwarzem Gewand mit vernachlässigtem Haar und in demütiger, kummervoller Haltung, um auch schon durch sein Äußeres das *ἔλεος*, den letzten Teil seiner Apologie, in dem er das Mitleid des Gerichtes anruft, wirksam zu unterstützen. Nach Volkmann S. 232 ist ein solcher Aufzug, bei dem der Angeklagte etwa in schmutzigem Trauergewand mit Kindern und Angehörigen erscheint, in der Gerichtsrhetorik bekannt unter dem Namen *παραγωγή* oder *παράκλησις*. Josephus erzählt von zwei hierher gehörigen Fällen: Nach B I 506 und A XVI 267 wirft sich Pheroras, dessen Anschläge auf das Leben seines Bruders Herodes ruchbar geworden sind, in schwarzem Gewand (*μελαίνῃ ἐσθῆτι*) und in Tränen aufgelöst seinem Bruder zu Füßen und fleht ihn um Verzeihung an. In ähnlich kompromittierter Lage erscheint Josephus selbst in schwarzem Gewand und mit vom Halse hängendem Schwert vor dem gegen ihn empörten Volk zu Taricheae, wirft sich zu Boden und benetzt die Erde mit Tränen, um des Volkes Mitleid anzurufen (Vita 138).

ι) Der gute und der böse Sklave.

Wiederum aus dem bewegten und buntfarbigen Sklavenleben nimmt Afrahat in VIII 169, 14ff. ein Doppelgleichnis, um zu zeigen, wie verschieden Sünder und Gerechte dem Morgen des Gerichtstages entgegenharren: „Der Sklave, dem von seinem Herrn Schläge und Fesseln bestimmt sind, der will, wenn er schläft, nicht erwachen, denn er weiß, daß, wenn es Morgen wird, und er erwacht, sein Herr ihn schlagen und fesseln wird. Der gute Sklave jedoch, dem sein Herr Geschenke versprochen hat, sehnt sich, bis es Morgen wird, und er die Gaben von seinem Herrn in Empfang nehmen kann. Und selbst wenn er schläft, sieht er im Traum, wie sein Herr ihn beschenkt mit dem, was er

ihm versprochen hat, und er freut sich in seinem Traum und ist glücklich und fröhlich.“

Dieses wiederum mit großer Umständlichkeit erzählte Gleichnis ist schwerlich unmittelbar dem Leben abgelauscht. Es ist ein Produkt, das Afrahat für seinen Lehrgegenstand in seiner Studierzelle zurecht gemacht hat.

κ) Der Mensch und seine Rede.

„Wenn ein weiser Mann, erzählt Afrahat in IX 187, 8ff., zu einem bösen Menschen kommt, so erkennt er ihn zuerst an seinen Worten. Wenn er nun sieht, daß seine Worte verdorben sind, so will er sie nicht weiter hören. Wenn aber ein Weiser zu einem weisen und gelehrten Manne kommt, so setzt er sich zu ihm und wartet (ⲕⲁⲗⲁ), bis er seine Worte erfaßt hat, und wenn er sieht, daß sie gut und angenehm sind, voll Erkenntnis und Weisheit, so will er von dieser Zeit an alle seine Worte hören und lernen.“

Dieser Parabel könnte die Tatsache zugrunde liegen, nach der etwa Weise und selbst weltlich Gesinnte (κοσμικοί τινες) heilige Anachoreten in ihren Lauren aufsuchten, um ihren Worten zu lauschen. Der berühmte St. Sabas baut für solche Besucher in nördlicher Nähe seiner Laura Kastellion ein μικρόν κοιτώβιον (Vita S. Sabae Kap. XXIII). Allein wir kennen die aller Lebenswirklichkeit stark abgeneigte schriftstellerische Art Afrahats und nehmen mit triftigeren Gründen an, unser Gleichnis sei einfach von der im Kontext behandelten Stelle Matth. 7, 17f. vom „Baum, den man an seinen Früchten erkennt“ mechanisch ausgelöst worden und fuße auf keinerlei konkreten Verhältnissen und Gepflogenheiten der Zeit.

λ) Die Hochzeit.

Die Einführung Adams durch Gott in die für den ersten Menschen geschaffene und ausgeschmückte Welt schildert Afrahat in XVII 337, 10ff. durch ein Vergleichsbild, nach dem „ein Mann seinem Sohn die Hochzeit besorgen wollte“: „Und Gott setzte Adam über alles, was er geschaffen hatte, wie ein Mann, der einen Sohn hat und ihm ein (Hochzeits)-Gelage machen will (ⲕⲁⲗⲁ ⲁⲓⲛⲁ ⲁⲓⲛⲁ ⲁⲓⲛⲁ), ihm ein Weib verlobt und ein Haus baut und alles bereitet und herrichtet, was seinem Sohne nötig ist, und alsdann die Hochzeit feiert und seinen Sohn über sein Haus setzt.“

Die Parabel klingt im Eingang stark an Matth. 22, 2 und 4 an¹, nach welcher Stelle „ein König seinem Sohn Hochzeit macht und (für die Hochzeit) alles zubereitet hat“, und ist von diesem biblischen Gleichnis wohl auch angeregt, im übrigen aber originell weiter gesponnen.

μ) Der Hausbau.

In seiner ersten Homilie über den Glauben und über sein ganzes Werk zerstreut macht Afrahat eine Menge bildhafter Anspielungen in einfacher und ausgeführter Form an die Gründung, den Aufbau und den Bestand des Wohnhauses. Sie sind aber alle von den zahlreichen Vergleichsbildern derselben Ordnung im Neuen Testament abhängig. Und nur selten geht er in einer kurzen originellen Zeichnung über den von diesen Bildern gespannten Rahmen hinaus. Selbständig scheint unser Autor in dem II 39, 7ff. aufgeführten Gleichnis zu sein. Es ist eine von jenen Parabeln, in denen *primum* und *secundum comparationis* fortwährend ineinander überfließen: „Der Glaube ist auf den Felsen (als das Fundament) des Baues gelegt, und die Liebe ist das Gebälk des Baues, durch welches die Wände des Hauses zusammengehalten werden. Und wenn sich ein Fehler in den Balken des Hauses vorfindet, so fällt der ganze Bau zusammen. Ebenso wenn die Liebeseintracht in Zwietracht ausartet, so fällt der ganze Glaube zusammen. Und der Glaube kann nicht Haß und Streit verscheuchen, bis die Liebe Christi kommt, gleich wie der Bau sich nicht recht (sicher) erheben kann, bis die Wände durch Balken verbunden werden.“

In dem Gleichnis frappiert die Feststellung, daß, wenn das Gebälk schadhaft ist oder wird, die Mauerwände und damit der ganze Hausbau zusammenstürzt. Afrahat hat demnach Bauverhältnisse im Auge, wie sie z. B. Jos. B VII 312f. voraussetzt, wo das Baumaterial der aufstrebenden Wände durch Längs- und Querbalken, verbunden und unter sich gehalten wird. Lösen sich diese Balken, geht die Mauer auseinander. Ähnlich lagen die persischen Bauverhältnisse. Vgl. Esra 6, 11: „Falls jemand den Beschluß (des Persers Darius) abändern sollte (betr. Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem), dem soll ein Balken (Afr. *ܠܥܝܢܐ*)

¹ In Vers 2 decken sich die Ausdrücke bei Afrahat und in der Peschitta, in Vers 4 jedoch nicht.

aus seinem Hause gerissen werden (אע מן-ביתה), und er soll als Gepfählter daran sterben, und so soll dann sein Haus in einen Misthaufen verwandelt werden.“

ν) Der Königspalast.

„Wenn das Haus zur Wohnstätte wird, führt Afrahat in I 8, 2ff. aus, dann fängt der Mensch an, Sorge zu tragen für das, was dem, der im Hause wohnt, nötig ist, wie wenn ein König oder ein hochgeehrter Mann, über welchem der Name des Königs genannt wird¹, in dem Hause wohnte. Es kommen aber dem Könige zu alle der Königswürde angemessene Ausstattung² und aller dem Könige zustehende Ehrendienst. Denn in einem Hause, das leer ist von allem Reichtum, wohnt der König nicht und bleibt nicht darin, sondern der König verlangt allen Schmuck des Hauses, in dem nichts fehlt. Wenn da aber etwas fehlt in dem Hause, in dem der König wohnt, wird der Wächter des Hauses dem Tode überliefert, weil er dem Könige nicht in gebührender Weise zu Diensten gewesen ist.“

Für dieses Lehrbild gibt Afrahat in I 8, 12ff. folgendes primum comparationis: Also möge auch der Mensch, der da ist ein Haus und eine Wohnstätte für Christus, zusehen, was zum Dienste Christi, der in ihm wohnt, gehört. Und mit diesen Dingen schmücke er sich, wie mit reinem Fasten, reinem Gebet, Liebe, Almosen, Geduld, Demut, Heiligkeit, Gastfreundschaft, Einfachheit, Askese und Reinheit. Diese Dinge sind nötig für den König Christus, der in dem Menschen wohnt.

In unserer Parabel mag Afrahat etwa I. Kor. 6, 20 ausmalen: „Verherrlicht Gott in eurem Leibe!“, ohne natürlich auf der ganzen Linie konkrete Verhältnisse des persischen Königshauses zum Vorwurf zu nehmen. Immerhin dürfte er auf zwei persische Hofchargen anspielen, die nachher in der Auslegung des Bildes in keiner Weise mehr aufgegriffen werden. Bei den Sasaniden gab es eine hohe Titulatur, in der vor den Königs-

¹ Bert übersetzt schwerlich richtig „über dem ein königlicher Name genannt wird“. Afrahat hat hier offenbar einen bestimmten Rang und Titel im Auge. **𐭠𐭣𐭥** steht in diesem Sinne auch in XIV 269, 4ff.

² **𐭠𐭣𐭥** ist hier nicht leicht wiederzugeben. Bert übersetzt: „Insignien des Königtums“, was sich kaum halten läßt.

namen tahn „stark“ gesetzt wurde, so daß sie in unserem Fall Ta(h)mschābūr lautete¹. Und das ist wohl der „hochgeehrte Mann, über dem der Name des Königs genannt wird.“ Der „Wächter des Hauses“ (κῑαϋ) wird den Verwalterposten (ἐπίτροπος) am Königshause inne haben. Und der Zug mag echt persisch sein, wonach er mit dem Leben büßt, wenn er seine Amtspflichten vernachlässigt.

ξ) Die weltliche Obrigkeit.

Da nach antiker Anschauung die weltliche Obrigkeit vor allem dazu da ist, unter den Untertanen „die Übeltäter zu bestrafen und die Rechtschaffenen zu belohnen“ nach Gebühr (vgl. I. Petr. 2, 13f.), stellt sie unserem Autor ein treffliches Vergleichsbild dar für die Belohnungen und Strafen der „himmlischen Obrigkeit“ im Jenseits. Afrahat setzt das Doppelgleichnis in XXII 435, 11ff. und 436, 14ff. an:

„Der König läßt seinen Untertanen Auszeichnungen zuteil werden. Der eine empfängt von ihm eine Krone, daß er Statthalter sei in einer der Provinzen. Einem anderen gibt der König Städte in seine Gewalt und zeichnet ihn durch seine Kleidung aus vor denen, die geringer sind als er. Wieder andere empfangen Geschenke und Gaben, und eine Ehrung ist verschieden von der anderen. Wieder einem anderen erweist der König die Ehre, daß er ihn zum Verwalter über seinen ganzen Schatz setzt. Wieder ein anderer dient dem König nach seiner geringen Fähigkeit, und das tägliche Brot ist das Einzige, was er zu eigen bekommt.“

Andererseits „hat der König auch Gefängnisse, Ketten und Fesseln verschiedener Art. Der eine begeht gegen den König eine große Sünde, und er wird ohne Untersuchung dem Tode überliefert. Ein anderer läßt sich ein Vergehen zu Schulden kommen, ohne der Todesstrafe zu verfallen. Er wird inhaftiert, bis er gerichtet und bestraft wird, oder der König ihm seine Sünde vergibt. Ein anderer ist dem Herzen des Königs teuer, und er wird außerhalb des Gefängnisses in einer Herberge, ohne in Fesseln und Banden zu sein, beaufsichtigt. Es ist also ein Unterschied zwischen Tod und Gefängnis, und die Strafe des einen ist härter als die des anderen, so wie es dem Vergehen entspricht“.

¹ Vgl. Nöldeke, Tabari S. 443, Anm. 1.

Das Doppelgleichnis vom unterschiedlichen Lohn- und Strafvollzug der weltlichen Obrigkeit soll unserem Autor Christi Ausspruch illustrieren: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“ (Joh. 14, 1). Es lehnt sich offensichtlich an die tatsächlich vom persischen König gehandhabten Praktiken an. In seinem ersten Teil schimmert das überschwängliche Rang- und Titelwesen deutlich durch, das den Persern im Blute lag und unter Schapur II. bereits zur vollen Ausbildung gelangt war¹. Erhöhung durch Titel, Verleihung von Hofämtern, Ehrenkleidern und ordensähnlichen Dekorationen waren in der Hand des persischen Königs vielfach ein Mittel, sich die Großen des Reiches zahm und gefügig zu erhalten². Da ist z. B. der große Tam-schäbūr (vgl. Gleichnis v). Da ist Haman, „der dritte Beamte des Königs (Bickell: Reichskanzler), der geehrt war im ganzen Reich“ (III 53, 2; VI 111, 4) oder „dessen Stuhl dem aller seiner Fürsten vorgesetzt war“ (Esth. 3, 1). Unter den hohen Auszeichnungen (τιμαί), die König Artabanus dem Jzates zuteil werden ließ, befand sich z. B. auch das Recht, die hohe Tiara zu tragen (τὴν τιάραν ὀρθήν) und in einem goldenen Bette zu schlafen (vgl. Jos. A XX 67). Aber trotz dieser äußeren Anlehnung an wirklich bestehende Verhältnisse ist Afrahat, seiner schriftstellerischen Eigenart entsprechend, doch wieder bestrebt, die Elemente seines Bildes aus der Bibel herzuholen. Da deckt sich z. B. die Stelle „einem anderen gibt der König Städte in seine Gewalt“ fast vollkommen mit Luk. 19, 17: ἰσθὶ ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω (δέκα) πόλεων³. Den Passus „die Ehre, daß der König einen Untertan zum Verwalter über seinen ganzen Reichtum setzt“, holt Afrahat aus Luk. 12, 44 herbei.

Im zweiten Teil unseres Doppelgleichnisses spiegelt sich der vielgestaltige Strafvollzug des persischen Königs wieder. Afrahat selbst gibt gelegentlich Kunde von drakonischen Strafmaßnahmen. Nach I 8, 10f. wird der Hausverwalter des Königs, der den königlichen Dienst in etwas vernachlässigt, mit dem

¹ Vgl. Nöldeke, Tabari S. 8, Anm. 3.

² Vgl. Nöldeke, Tabari S. 443.

³ Auch mit Rücksicht auf dieses offenkundige Abhängigkeitsverhältnis ist **κῆρα** nicht mit „Landgüter“ (Bert), sondern mit „Städte“ wiederzugeben. Mit der Wiedergabe von **κῆρα** hat Bert in diesem Gleichnis seine liebe Not. Auch hier ist es, mit ἐξουσία verglichen, zu matt mit „Verwaltung“ traduziert.

Tode bestraft. Und nach XIV 302, 14f. wird der Torwächter, der schlafend betroffen wird, sobald er erwacht, gleichfalls dem Tode überliefert. Von Todesstrafe und Verstümmelung, von Gefängnissen und Ketten redet Tabari des öfteren. S. 380 sagt er: „Das Abhauen der Hände, Füße und Köpfe geschah auf dem freien Platz im königlichen Schlosse.“ „O König, läßt er einen Großen des Königs Chosrau¹ sagen, in deinen Gefängnissen finden sich Leute, welche du in Ketten gelegt hast. Da sprach der König: Zählt mir, wie viele Männer in meinen Gefängnissen sind! Und sie fanden beim Zählen 800 Mann“ (vgl. Tab. S. 223). Nun ist es aber interessant zu sehen, wie Afrahat auch hier, wo er den verschiedenartigen Strafvollzug zu belegen sucht, die Bibel wieder zu Rate zieht. Bei dem „Vergehen, das keine Todesstrafe verdient“ nimmt er wohl auf Apg. 23, 29 und 25, 25 Bezug. Und bei dem Manne, „der dem Herzen des Königs teuer ist und der außerhalb des Gefängnisses in einer Herberge, ohne in Fesseln und Banden zu sein, beaufsichtigt wird“², denkt er offensichtlich an keinen anderen als an seinen „seligen Apostel“ (Paulus) in seiner Gefangenschaft in Rom und lehnt sich hierbei an Apg. 28, 16 an. Das Gedächtniszitat beweist im übrigen, daß Afrahat die stark umstrittene Variante *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* in seiner biblischen Vorlage gelesen hat. *Μένειν καθ' ἑαυτόν* gibt er durch *𐭪𐭩𐭥* wieder, dessen Wurzel er schon in der Peschitta vorfand: „Er wohnte (*𐭪𐭩𐭥*), wo es ihm beliebte.“ Der *φυλάσσω στρατιώτης*³ schimmert noch durch in dem *𐭪𐭩𐭥𐭥* der Vorlage.

o) Gift in der Speise.

Die dramatische Schilderung des Kampfes zwischen Christus, dem Leben, und dem Tod, dem Herrn der Unterwelt, beschließt Afrahat mit den Worten: Christus ließ dem Tod die Verheißung des Lebens als ein Giftmittel zurück, das langsam seine Herrschaft zermürbt und vernichtet, so daß der Tod ist „wie ein

1 Es ist der erste dieses Namens: Anoscharwan (531—578).

2 Bert übersetzt abweichend: Z. B. *𐭪𐭩𐭥* mit „in Verwahrsam“. Das Wort entspricht hier aber griechischem *κατάλυμα* (vgl. *𐭪𐭩𐭥* in II 42, 13: „Wohnung“).

3 Dieselbe Spezialität Gefangenenbewachung nennt Jos. Vita 388: *στρατιώτης φύλαξ* und A XVIII 203: *ὁ σύνδετος στρατιώτης*.

Mann, der Gift eingenommen hat in der Speise, die (sonst) zum Leben verabreicht wird. Wenn er bei sich merkt, daß er Gift in der Speise bekommen hat, erbricht er die Speise, in welche das Gift gemischt war. Das Gift aber läßt seine Wirkung in den Gliedern zurück, so daß nach und nach das Gefüge seines Leibes aufgelöst und zerstört wird“ (XXII 422, 12ff.).

Diesem Gleichnis liegen wirkliche Vorkommnisse und gute Beobachtungen zugrunde. Giftmorde und Giftmordversuche waren im Orient, ja in der ganzen antiken Welt, an der Tagesordnung. Ein untrügliches Bild von der Art und Ausdehnung dieser Delikte liefert z. B. die Geschichte der Herodesfamilie. Aber auch das persische Königshaus blieb nicht verschont davon. Dem meuchlerischen Gifte erlag bezeugtermaßen Azarmidocht, die Tochter des Königs Chosrau Parwēz (vgl. Tab. S. 394), aber auch König Kawādh II. Schērōē (627—628). Und das Präparat reichte ihm seine eigene Gemahlin Schīrīn¹. Giftpräparate lieferten etwa Ärzte aus ihren Apotheken (vgl. Jos. B I 598). Auch verstanden arabische Weiber, Schlangengifte zu den fürchterlichsten Präparaten zu mischen (Jos. B I 583; A XVII 62). Tacitus, Ann. II 74, bezeugt für Syrien eine berühmte Giftmischerin, namens Martina. Aber es standen nicht bloß Schlangengifte in Verwendung. Scribonius gibt als am meisten verwendete Gifte an: Schierling, Opium, Bilsenkraut, Gips, Bleiglätte, Bleiweiß usf., für die einzeln auch Gegengifte zur Verfügung standen (vgl. Friedl. I 205). Gerade das Erbrechen der Speise in unserem Vergleichsbild deutet auf die Zusichnahme eines Gegenmittels. Realistischer Beobachtung entspringt auch die Ansetzung, daß das im Leibe zurückbleibende Gift das Leben des Menschen langsam, langsam aufzehre und vernichte. Vgl. Jos. B I 582: „Die Frau des Pheroras setzt ihrem Gatten ein außergewöhnlich zubereitetes Gericht vor (τὰ οὐ συνήθως ἐσκευασμένα), nach dessen Genuß er sogleich der Krankheit verfällt.“ Und in spec. leg. II 315, 49ff. redet Philo von der Langwierigkeit jener Krankheiten (μακρὰι νόσοι), die durch Verabreichung von Giften (in der Speise) verursacht werden. Sie seien, sagt er, nur schwer oder gar nicht heilbar, und ein rascher Tod sei einem Siechtum vorzuziehen, bei dem doch kein guter Ausgang abzusehen sei.

¹ Nach Theophanes S. 499 (vgl. Nöldeke, Tabari S. 385, Anm. 4).

π) Gleichnis oder Geschichte?

In XIV 251, 3ff. erzählt Afrahat folgendes: „Unter euch wurde einer unserer Brüder gefunden, welcher sich eine Krone aufsetzte, aber sein Ort kehrte sich nicht an ihn. Und da sein Ort ihn nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, zu solchen, die ferne von ihm waren, und forderte von ihnen Ketten und Fesseln und fing an, sie an seinem Ort und Stadt zu verteilen. Wir meinen, daß statt der Ketten, welche dieser König, der sich die Krone aufsetzte, von den Königen, seinen Freunden, sich erbat, er sich von ihnen Geschenke erbitten und sie unter seine Fürsten und die Angehörigen seines Ortes und seiner Stadt hätte verteilen sollen, statt der Ketten und Bande. Ein Weiser wird es hören und verstehen. Deshalb schreiben wir euch also.“

Bert S. 214, Anm. 2 hält diese Erzählung für eine wirklich in der angegebenen Weise verlaufene geschichtliche Begebenheit. Allein Züge wie diese: „und sein Ort kehrte sich nicht an ihn. Und da ihn sein Ort nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, die ferne von ihm waren“ usf. neigen doch eher zur Gleichnisrede hin. In dasselbe Geleise drängt auch der Schlußvermerk: „Ein Weiser wird es hören und verstehen“ (= sapientia!); deshalb schreiben wir euch so.“ Es handelt sich offenbar um delikate Vorkommnisse in der christlichen Gemeinde, die man jetzt zur Zeit der Verfolgung nicht mit dem richtigen Namen nennen darf. Daher die in aller Antike beliebte literarische Einkleidung vom „König und seinen Untertanen“. Das ist aber Gleichnis. Und dieses Gleichnis enthält einen geschichtlichen Kern. Es wird sich um einen Christen handeln, der es bei seiner persischen Umgebung zu Macht und Ansehen gebracht hat. Wegen seiner Abhängigkeit von den persischen Heiden und seiner Kriecherei vor ihnen schütteln ihn seine Glaubensgenossen ab. Nun macht er gemeinsame Sache mit einflußreichen Persern, die ihm schon mit Rücksicht auf seine Glaubensüberzeugung hätten fernstehen sollen. Und mit ihrer Hilfe und Unterstützung fängt er an, die Christen „an seinem Orte“ zu bedrücken und zu bedrängen.

Das Fahnden nach einem unserer Erzählung entsprechenden geschichtlichen Ereignis im persischen Altertum ist also wohl überflüssig. Jeder christliche Leser mit fünf Sinnen mußte angesichts dieser Erzählung wissen, auf was Afrahat anspielen

wollte, und nahm Lehre und Ermahnung, die jener zugleich mit seiner Gleichnisrede erteilen wollte, aus der Hand seines Vorgesetzten entgegen.

Schluß.

Wir haben zu Beginn dieser Untersuchung hervorgehoben, daß Afrahats schriftstellerische Erzeugnisse den Stempel von Briefen oder geistlichen Reden an sich tragen. Wir durften gespannt sein darauf, wie Afrahat, diesem literarischen Typus entsprechend, seine oratorischen Stilmittel formiert und in Verwendung bringt. Da springen nun die Unterschiede zwischen seiner rhetorischen Art und etwa der griechischen Musterrhetorik natürlich sofort und stark in die Augen. Der griechische Rhetor ist gewandt und lebendig, von zwingender logischer Konsequenz und in Formierung und Einsatz seiner rhetorischen Mittel des Erfolges sicher. Er meistert die hohen Töne der starken Gefühlsäußerung ebenso wie die tiefen einer ruhigen Überlegung und Abwicklung des Gedankens. Seine Stilmittel sind von subtiler Formation, und er weiß mit ihnen Maß zu halten, sie je nach Umständen und Bedürfnis das eine Mal in diskreter Zurückhaltung zu verwenden, das andere Mal in ungehemmter Kraft auswirken zu lassen; vor allem aber versteht er es, Umstände und Verhältnisse sowohl der eigenen Person als diejenigen seiner Umgebung und Zuhörer überall wirkungsvoll in Rechnung zu ziehen und für seine rhetorischen Sonderzwecke auszunützen¹. Das ist der *δεινὸς συγγραφεύς* (vgl. Jos. Vita 340) καὶ ῥήτωρ (vgl. A XVII 226 und 230), der in allen Stilmitteln kundige und gewandte griechische Schriftsteller und Redner, und das ist der *λόγος ἐσκεμμένος* (vgl. Jos. I 618), die in allen Teilen ausgeklügelte und ganz auf ihren rhetorischen Erfolg zugespitzte Probe griechischer Beredsamkeit. Ganz anders Afrahat! Seine Lektüre hinterläßt den Eindruck von Schwerfälligkeit, Unständlichkeit und Steifheit. Seiner Rede liegt (von Ansätzen in zwei Fällen abgesehen) keinerlei überlegte und zielbewußte Disposition zugrunde, außer daß etwa in einer Art Exordium das

¹ Vgl. die Ausführungen bei Philo, Cherub. I 158, 3ff. und agricult. I 302, 17ff., sowie die rhetorischen Proben z. B. nur bei Flavius Josephus, die doch eigentlich bloß als Ausläufer und Ableger der großen griechisch-römischen Redekunst angesprochen werden dürfen.

Thema begründet und angekündigt wird und in einem Epilog eine Art Zusammenfassung und Paränese sich einstellt. Viel versprechende Ansätze zu wirkungsvollen Stilmitteln sind einerseits mit zu wenig Sorgfalt behandelt, andererseits zu wenig zahlreich eingestellt, als daß sich für die Gesamtwirkung dieser Rhetorik irgendwelche fühlbare Vorzüge daraus ergeben würden. Wieder andere Mittel wie z. B. diejenigen einer gleichförmigen Satzgestaltung werden (wenigstens nach unserem Geschmack) infolge ihrer übertriebenen Häufung und Breite in der rhetorischen Auswirkung stark beeinträchtigt. Am erträglichsten sind hier noch einige Proben in der Handhabung von Satzantithesen und des Stilmittels „Maß für Maß“. Die Sentenzen z. B., als die wirkungsvollen *lumina orationis*, sind in der weit- aus überwiegenden Zahl nicht ursprünglich und die ursprünglichen nicht von großer Bedeutung. Im Dialog erhebt sich unser Autor nirgends auch nur zu einer Höhe, wie sie z. B. Josephus im 65. Kapitel seiner Selbstbiographie erreicht, wo er sich mit Justus von Tiberias, seinem literarischen Gegner, auseinandersetzt. Das einfache und ausgeführte Vergleichsbild endlich entbehrt vielfach der Ursprünglichkeit in der Herkunft und der Sorgfalt und Straffheit in Aufbau und Verwendung, ist farblos und lebensfern. Einige wenige allerdings sind originell und offenbaren Kraft und Farbe.

Stilphänomene sind aber niemals Zufälligkeiten. Sie sind zunächst und vor allem Ausstrahlungen geistiger Zustände. Nach sichersten Anzeichen hat Afrahat keine griechische Rhetorenschule durchlaufen, was für gebildete Orientalen sonst keine Seltenheit war, jene Rhetorenschule, „die den Geist für die Denkarbeit schärft, die Rede für die Darlegungen übt und schult und den Menschen wahrhaft zur logischen Kraft heranbildet“ (Philo, Congr. I 521, 38ff.). Dafür hat er rabbinische Schulen besucht oder sich wenigstens von ihnen aufs stärkste berühren lassen, jene Schulen, „die auf Kenntnis von Sprachen und Schönheit im Ausdruck keinerlei Wert und Gewicht legen, sondern einzig auf eine gründliche Kenntnis des Gesetzes und auf die Erklärung der heiligen Bücher nach Wort und Inhalt“ (Jos. A XX 264). Im Geiste dieser rabbinischen Bibelauslegung hat sich Afrahat, „der Schüler der heiligen Schriften“ (XXII 443, 3), vom Inhalt der Bibel vollkommen durchtränken lassen, und diesen Inhalt gibt er in 23 geistlichen Reden von ausgesprochen

christlicher Tendenz und Prägung wieder durch das Medium seiner ihm eigenen syrischen Mentalität, die sich von der griechischen eben nicht unwesentlich unterscheidet. Aus diesem Bildungsgang und dieser geistigen Struktur und diesem bibelbegeisterten und bibelgesättigten Gemüt heraus erklärt sich der Hang nach der Gravität einer abgerundeten und gleichmäßigen Diktion, der Hang, die Stilmittel vielfach in solcher Breite und Feierlichkeit einherschreiten zu lassen und erklären sich alle anderen mit Bibel und Rabbinismus verwandten Stilqualitäten. Aber diese Stilmittel fließen natürlich und ungezwungen aus Afrahats Geistesbeschaffenheit hervor, und der Autor wird ihrer als Kunstmittel der Sprache kaum bewußt. Afrahat ist weit davon entfernt, seine 23 geistlichen Reden bewußt und absichtlich, nur um des rhetorischen Eindrucks willen, zu einem Tummelplatz von Stilkünsten zu machen. Dafür ist unser Autor von einem zu hohen sittlichen Ernste getragen und von seiner Überzeugung und Aufgabe zu sehr ergriffen. „Wer das liest, sagt er in XXII 443, 6ff., der soll es zur Belehrung lesen und soll für den Verfasser beten als für einen gemeinschaftlichen Bruder, daß durch die Bitte der ganzen Gemeinde Gottes seine Sünden vergeben werden.“ Ja, es kümmert ihn sichtlich wenig, wenn diese oder jene Stilmittel sorglos und nachlässig ausgebaut und in Verwendung gebracht sind. Er ist von seiner Sache dermaßen erfüllt, daß er selbst seine Person vollkommen in den Hintergrund treten läßt. Er hat nur das eine Ziel im Auge, daß sein Wort, der Träger von Gottes Weisheit, zur vollen Auswirkung gelange. „Wenn jemand, meint er in XXII 442, 18ff., sagen wird: diese Reden hat dieser oder jener geschrieben, der möge sie nur ernsthaft studieren — sich um den Verfasser zu kümmern, verlangt von ihm niemand. Ich habe nach Maßgabe meiner schwachen Begabung dieses geschrieben als ein Mensch, der von Adam geboren und von der Hand seines Gottes gemacht ist (wie jeder andere Mensch), aber als ein Schüler der heiligen Schriften.“

Und schließlich eignet sich die syrische Sprache bei weitem nicht in dem Maß für rhetorische Darlegung wie die griechische. Philo, Vita Mos. II 140, 22 sagt: „Die griechische Sprache ist an Ausdrucksformen reich, und es ist so möglich, dem Gedanken die verschiedensten Wendungen zu geben.“ Die syrische aber ist wortarm und im stilistischen Gebrauch schwerfällig

und un gelenk. Wenn nach J. Megillah I S. 70b das römische (lateinische) Idiom sich als Kommandosprache eignet, das griechische aber für Dichtkunst (und Rhetorik), so das semitische (hebräisch und syrisch) für Gebet und Klagelied (vgl. Zipser S. 26). Danach verstehen wir auch von dieser Seite her Afrahats pathetische Art und seine an Psalm und Qina-Strophe gemahnende Stilformation.

So mag sich denn nach allem unser Autor rühmen mit seinem von ihm so oft zitierten „seligen Apostel“: „In der Beredsamkeit bin ich nicht Fachmann, wohl aber in der Erkenntnis“ (II. Kor. 11, 6), und man mag ihn hinnehmen unter dem Gesichtspunkt, unter dem er selbst den weisen Mann charakterisiert in XIV 281, 1ff.: „Der weise Mann ist fest gegründet in seiner Gedankenwelt; mag er gering und unansehnlich sein nach seiner äußeren Erscheinung: vollgegossen ist er mit gewaltigen Schätzen.“

Verzeichnis von Afrahats Homilien.

- I Die Unterweisung über den Glauben.
- II Die Unterweisung über die Liebe.
- III Die Unterweisung über das Fasten.
- IV Die Unterweisung über das Gebet.
- V Die Unterweisung über die Kriege.
- VI Die Unterweisung der Bundesbrüder.
- VII Die Unterweisung über die Buße.
- VIII Die Unterweisung über die Auferstehung von den Toten.
- IX Die Unterweisung über die Demut.
- X Die Unterweisung der Hirten.
- XI Die Unterweisung über die Beschneidung.
- XII Die Unterweisung über das Pascha.
- XIII Die Unterweisung über den Sabbat.
- XIV Die Unterweisung über die Ermahnung.
- XV Die Unterweisung über die Unterscheidung der Speisen.
- XVI Die Unterweisung über die zwölf Stämme unter den Völkern,
die an die Stelle des Volkes getreten sind.
- XVII Die Unterweisung, die von Christus zeigt, daß er Gottes Sohn ist.
- XVIII Die Unterweisung vom jungfräulichen Leben und der Heiligkeit,
gegen die Juden.
- XIX Die Unterweisung gegen die Juden darüber, daß sie sagen,
daß es für sie bestimmt sei, (wieder) versammelt zu werden.
- XX Die Unterweisung über die Unterstützung der Armen.
- XXI Die Unterweisung über die Verfolgungen.
- XXII Die Unterweisung über den Tod und die letzten Zeiten.
- XXIII Die Unterweisung über die Weinbeere.

Anhang.

Liste der griechischen und persischen Lehnwörter bei Afrahat.

Eine Zusammenstellung der griechischen und persischen Lehnwörter bei Afrahat zeigt, daß Fremdwörter im Vergleich zur späteren syrischen Literatur nicht sehr häufig angewendet werden und die griechischen Fremdwörter die persischen an Zahl weit übertreffen. Es läßt sich nun feststellen, daß die meisten von ihnen sich in der biblischen Vorlage unseres Schriftstellers vorfinden. In einzelnen Fällen ließe sich auch zeigen, daß sie tatsächlich von dort herkommen. In allen anderen Fällen allerdings besteht die Möglichkeit, daß sie unser Autor aus den ihn umgebenden Idiomen aufgenommen hat, selbst wenn sie irgendwo in der Bibel aufgefunden werden können. Können Fremdwörter nicht in Afrahats biblischer Vorlage belegt werden, sind sie sicher aus dem lebendigen Wortschatz seiner Umgebung genommen. In den beiden nun folgenden Listen merken wir, soweit es möglich ist, jene Bibelstellen an, in denen sich das betreffende Fremdwort findet, ohne also damit sagen zu wollen, daß es auch immer von dort herkommt. Als Kontrollstelle diene mir die Mosuler Ausgabe der Peschitta.

1.

Die griechischen Lehnwörter.

ⲓⲕⲕ ⲁⲓⲣ IV 66, 15; XIV 279, 5; XVIII 349, 17;
XXII 428, 13; XXIII 494, 9; ⲓⲕⲕ XXIII
494, 8; Weish. 2, 3; I. Thess. 4, 7.

κωιαν ἀγρός XIX 366, 15.

ωαυαοκ Ὠκεανός XIV 278, 20.

~~εὐαγγέλιον~~ εὐαγγέλιον VI 105, 17; 133, 15; XII 225, 11.
In VI 104, 19 im gleichen Zusammenhang

καλ-κ *ἀγών* VI 104, 18; 107, 1; VII 134, 10; 135, 5
und 13; 136, 4; XIV 259, 11 u. ö. II. Tim. 4, 7
u. Hebr. 10, 32 für *ἀθλησις*.

ⲕⲓⲁⲕ ἔχιδνα XIV 286, 15; Matth. 3, 7.

καὶ ἀνάγκη XVIII 355, 13 aus I. Kor. 7, 26.

קאָלֶק wohl aus σὺλος (vgl. Sulamit u. Sunamit)
 und nicht aus pers. sutūn (Lagarde); XIV
 278, 15; II. Chr. 3, 15f. vgl. auch XXII
 420, 8: לִבְנֵי für Ruben.

καταβιβασκ στρατιώτης XXI 404, 23; Matth. 8, 9; 27, 27.

ⲙⲁⲣⲓ ⲁⲥⲣⲓⲥ VI 109, 12; Ps. 58, 4; Job. 20, 16;
Röm. 3, 13.

μαῖν ἀρχαί XXI 415, 3 (= magistratus); hier acc.
plur.

כַּחַם βῆμα VIII 156, 18 aus II. Kor. 5, 10.

~~κρησάλ~~ γλωσσόκομον XI 216, 4; Joh. 12, 6 u. 13, 29.

~~κ-μ~~ γένος III 53, 7; 55, 10; XIV 267, 2; 268, 5 u. ö.;
vgl. arab. جنس; Matth. 13, 47.

- ܠܫܐܢܐ** ἄσημος V 88, 18; 89, 2; XIV 268, 6; VIII 160, 9; Apg. 3, 6.
ܠܫܐܢܐ σημαίνω VI 114, 8 = „einladen“, vgl. *σημαντήριον*.
ܠܫܐܢܐ συνδών XII 226, 22; Mark. 14, 51; Joh. 13, 4.
ܠܫܐܢܐ ξίφος III 52, 5; 57, 18; XI 215, 16; XII 225, 11; XIII 342, 15; Ps. 57, 5; Gen. 27, 3; arab. سَيْف.
ܠܫܐܢܐ πόρος IV 77, 13; VI 119, 10; 129, 5; VII 136, 6; 137, 10; 141, 19; XI 205, 25; XV 309, 14; XXIII 448, 18; 486, 2.
ܠܫܐܢܐ πίναξ XV 307, 3; Luk. 11, 39.
ܠܫܐܢܐ πύρωμα IV 62, 9; Ex. 27, 3; Ez. 8, 11.
ܠܫܐܢܐ παρῳήσια XIII 233, 2; ܐܠܐ „öffentlich“ Joh. 11, 54. Merke: Mit hörbarem spiritus asper wie in Sanhedrin.
ܠܫܐܢܐ πράξις XII 226, 15; vgl. Titel der Apostelgesch.
ܠܫܐܢܐ
ܠܫܐܢܐ denom. von πρόνοος IV 73, 11; VII 153, 1; XIV 259, 21; XXI 405, 3f.; XX 380, 15; daher **ܠܫܐܢܐ** „die Sättigung“ in XIV 258, 9 u. **ܠܫܐܢܐ** „der Verwalter“ in XIV 287, 6.
ܠܫܐܢܐ πρόσωπον III 51, 2; VI 127, 12 u. 14; XIV 304, 13; Matth. 6, 16; 18, 10.
ܠܫܐܢܐ παραθήκη V 100, 6; II. Makk. 3, 10: **ܠܫܐܢܐ** = παραθήκας. I. Tim. 6, 20 u. II. Tim. 1, 12 u. 14 lesen dafür genuin syr. **ܠܫܐܢܐ**.
ܠܫܐܢܐ κιβωτός XI 200, 17f.; XII 227, 19 u. 20; XIII 235, 7 u. 8; 237, 5 u. 6; Jos. 2, 3.
ܠܫܐܢܐ κάδος XVIII 347, 10; XXII 433, 6 aus Jes. 40, 15.
ܠܫܐܢܐ κλείς VII 141, 6 u. **ܠܫܐܢܐ** XIV 260, 7; XXI 408, 12; Matth. 16, 19.
ܠܫܐܢܐ κελλίον IV 73, 15; XIV 270, 20; 287, 4. Nebenform **ܠܫܐܢܐ** (Handschr. B).
ܠܫܐܢܐ κεντυρίων II 42, 1. Die Pesch. hat bezeichnenderweise nur den lat. Terminus von Mark. 15, 39 u. 44 aufgenommen und die in Matth., Luk. u. Apg. öfters wiederkehrende griech. Bezeichnung

457, 16f.; pers. pardēz; gr. παράδεισος; hebr. פֶּרְדִּים;
arab. فِرْدَوْس.

𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭 „Wort, Spruch, Vers, Sache“; pers. patgām;
XVII 341, 17; 342, 15; 343, 15; XXI 394, 14 u. ö.
z. B. Gen. 15, 1.

𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭 „Götze, Götzenbild“, pers. patkar; V 83, 1;
XI 203, 1; 207, 1; 208, 9; 213, 23; XV 308, 21;
z. B. Iudic. 6, 25.

𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭 „Lampe, Licht“; pers. چراغ, wovon arab. سِرَاج;
I 14, 15; VI 108, 18; IX 178, 16 (B); X 199, 7ff.;
XIV 260, 13 u. 21; 285, 22; 287, 12; z. B. in
Matth. 5, 15 u. ö.; in X 198, 7 ein denom. 𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭
„blenden“.

𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭 „Krone“, mit Nebenform 𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭; syr. ܠܠܬ;
VI 119, 13f.; XIV 251, 4 u. 12; XXII 435, 12;
z. B. in Apoc. 12, 3; 13, 1; 19, 12.

NB. Die persischen Auskünfte stammen aus Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2. edit.

Vom gleichen Verfasser sind erschienen:

Samaria und Peraea bei Flavius Josephus, Freiburg i. Br.,
Herder 1913.

Geschichte der Landschaft Samaria, Münster i. Westf.,
Aschendorff 1922.

Caesarea am Meer, Münster i. Westf., Aschendorff 1923.

Ein Jahr im Heiligen Land, Luzern, Raeber 1924.

Flavius Josephus' Lebensbeschreibung, Münster i. Westf.,
Aschendorff 1925.

Syrien und sein Libanon, Luzern, Raeber 1926.

Die Peschitta des Alten Testamentes, Münster i. Westf.,
Aschendorff 1927.

LEIPZIGER SEMITISTISCHE STUDIEN

FORTSETZUNG VON UMSCHLAGSEITE 2

IV. BAND

vollständig RM 27.—

1. WEISSBACH, F. H.: Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen. Erste Hälfte: Prosa-Texte. 208 S. 1908. RM 9.—
2. — Dasselbe. Zweite Hälfte: Poetische Texte. XLVI, S. 209—357. 1930. RM 18.—

V. BAND

vollständig RM 20.—; geb. RM 23.—

1. SCHNEIDER, H.: Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. (I.) Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel und Juda. (II.) Die Entwicklung des Gilgameschepos. Mit 2 Abbildungen. III, 84 S. 1909. RM 1.80
2. BÖHL, F. M. Th.: Die Sprache der Amarnabriefe, mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen. IV, 96 S. 1909. RM 3.—
3. KLAUBER, E.: Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit. VI, 128 S. 1910. RM 4.20
4. BERGSTRÄSSER, G.: Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur'an. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen. IV, 108 S. 1914. RM 4.—
5. GRAEFE, E.: Das Pyramidenkapitel in al-Makrīzī's »Hiṭaṭ«. Nach zwei Berliner u. zwei Münchner Handschriften unter Berücksichtigung der Būlāḳer Druckausgabe herausgegeben und übersetzt. XII, 95 S. 1911. RM 4.—
6. YLVISAKER, S. C.: Zur babylonischen und assyrischen Grammatik. Eine Untersuchung auf Grund der Briefe aus der Sargonidenzeit. IV, 88 S. 1912. RM 3.—

VI. BAND

vollständig RM 20.—

- 1./2. LANDSBERGER, B.: Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrier. Erste Hälfte. VI, 150 S. 1915. RM 6.—
3. EHELOLF, H.: Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen. II, 50 S. 1916. RM 2.—
- 4./6. WALTHER, A.: Das altbabylonische Gerichtswesen. XIV, 274 S. 1917. RM 12.—

VII. BAND

vollständig RM 8.40

- 1./2. WEIDNER, E. F.: Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft. Erster Teil. VIII, 149 S. und 3 S. einer Schrifttafel. 1917. RM 7.—
3. HUGHES, J. C.: De Lagarde's Ausgabe der arabischen Übersetzung des Pentateuchs (Cod. Leiden arab. 377), nachgeprüft. XVI, 27 S. 1920. RM 1.40

NEUE FOLGE. HERAUSGEGEBEN VON B. LANDSBERGER UND H. H. SCHAEDE

I. BAND. FALKENSTEIN, A.: Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung, literarisch untersucht. VII, 104 S. 1931. RM 10.50

II. BAND. KUNSTMANN, W.: Die babylonische Gebetsbeschwörung. VII, 114 S. 1931. *RM 10.—

III. BAND. RICHTER, G.: Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel. VIII, 115 S. 1932. *RM 12.—

IV. BAND. HAEFELI, L.: Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen. VIII, 195 S. 1932. *RM 12.—

V. Band. HOELSCHER, G.: Syrische Verskunst. Im Druck.

Vorstehende Preise — ausgenommen die * gekennzeichneten — ermäßigen sich lt. Notverordnung vom 8. 12. 31 um 10%.

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C I

**BEITRÄGE ZUR
SEMITISCHEN PHILOLOGIE UND LINGUISTIK**
HERAUSGEGEBEN
VON PROFESSOR DR. G. BERGSTRÄSSER, MÜNCHEN

- HEFT 1 BERGSTRÄSSER / G.: Zum arabischen Dialekt von Damaskus. I.: Phonetik — Prosatexte. IV, 111 S. Gr. 8°. 1924 RM 6.50
- HEFT 2 SIEGEL / ADOLF: Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts des Tûr Abdîn. XII, 204 S. 1923..... Vergr.
- HEFT 3 erschien außerhalb der Reihe unter dem Titel:
BERGSTRÄSSER-GESENIUS: Hebräische Grammatik. 2. Teil: Verbum. 1929 RM 11.—; geb. RM 13.—
- HEFT 4 SCHACHT / JOSEPH: Das kitāb al-ḥijal ual-mahāriğ des Abū Bakr Aḥmad ibn 'Umar ibn Muḥair aš-Šaibānī-al-Ḥaṣṣāf herausgegeben. II, XV, 224 und 208 autogr. S. 1923 Vergr.
- HEFT 5 SCHACHT / JOSEPH: Das kitāb al-ḥijal fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des abū Ḥātim Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Qazwīnī. Mit Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben. VII, 79 und 50 autogr. S. 1924. RM 10.—
- HEFT 6 EHRENTREU / ERNST: Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist. VII, 161 S. 1925 RM 8.—
- HEFT 7 KUHR / EWALD: Die Ausdrucksmittel der konjunktionlosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. VIII, 78 S. 1929 RM 9.50
- HEFT 8 SCHACHT / JOSEPH: Das kitāb al-mahāriğ fil-ḥijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī. In zwei Rezensionen herausgegeben. VIII, 83 S. deutsch und II, 141 S. arabisch. 1931.
RM 22.—; arab. Teil apart RM 9.—

Vorstehende Preise ermäßigen sich gemäß Notverordnung vom 8. Dezember 31 um 10%



VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1

LEIPZIGER SEMITISTISCHE STUDIEN
BEGRÜNDET VON A. FISCHER U. H. ZIMMERN / HERAUSGEGEBEN
VON B. LANDSBERGER U. H. H. SCHAEDEK / NEUE FOLGE, BAND V

SYRISCHE VERSKUNST

VON

GUSTAV HÖLSCHER



JH

1 9 3 2

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

